الطبعة
3



جناية

زكريا أوزون على الإمام

الشافعي



نظرات نقدية
في كتاب (جناية الشافعي) لزكريا أوزون

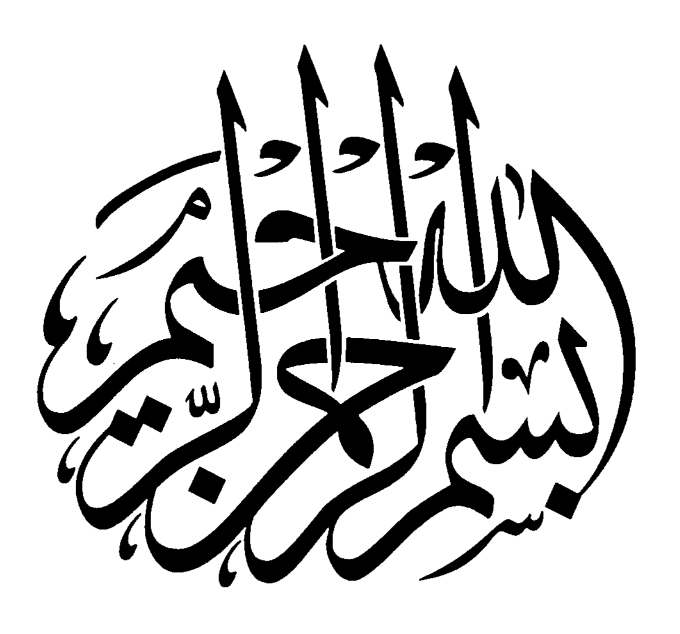
بقلم
عبدالرحمن بن أحمد آل عبد القادر

تقديم:
د. محمد العوضي

جنـايـة زكريـا أوزون

على الإمام الشافعي

نظرات نقدية في كتاب «جناية الشافعي» لزكريا أوزون



جناية زكريا أوزون على الإمام الشافعي
عبدالرحمن بن أحمد آل عبدالقادر
رواسخ 2018
420 ص ؛ 23.5 سم.
الترقيم الدولي: 1 - 7 - 9703 - 9921 - 978
الطبعة الأولى: 2019

الطبعة الثالثة 1442 هـ - 2020م



الكويت - شرق - شارع أحمد الجابر - برج الجاز
هاتف: 0096522408686 - 0096522408787
0096590963369



• مركز غير ربحي مختص في معالجة القضايا الفكرية المعاصرة وفق أسس عقلية وعلمية منهجية.

• يسعى لإيجاد خطاب علمي مؤصل من خلال تأليف وترجمة الكتب والبحوث التأصيلية والحوارية.

• يُعنى بإقامة الدورات والندوات، وإنتاج المواد المرئية النوعية.

• يستهدف بخطابه المهتمين بالمعرفة من مختلف شرائح المجتمع.

زكريا أوزون ...
من الجهل المركب إلى الجهل المكعب!!

في سلسلة مقالات صحفية، ومقابلات متلفزة، وفي أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه، تناولتُ بالنقد والتفنيد الأطروحات الفكرية الحداثية للتراث الإسلامي التي أنتجها الدكتور نصر حامد أبو زيد، ذات المنطلقات الماركسية، والتفسيرات الوضعية، سواءً لنصوص الوحي، أو لاجتهادات الفقهاء.

وقد كان موضوع الإمام الشافعي واجتهاداته الفقهية محل اهتمام كبير لدى أبو زيد في دراساته، تبعها سجالاته الصاخبة مع خصومه، لاسيما بعد إصداره لكتاب (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية)، وتقديمه بحثاً للترقية المهنية في تخصصه.

وقد تصدى جمع من الكتاب والأساتذة الشرعيين، والسياسيين والمفكرين واللغويين، وتقرير الأزهر، لأطروحة أبوزيد، ببيان ما انطوت عليه من كم هائل من الأغاليط، التي وصفها محمد جلال كشك في مقاله: (من سهير البابلي إلى أبو زيد الشافعي) بأنها (**ينوء بحملها البغل الشديد، والثور العنيد**)...

وممن تصدى أيضاً محمد بلتاجي، محمد عمارة، رفعت فوزي عبدالمطلب، مصطفى الشكعة، شعبان إسماعيل، عبدالجليل شلبي، محمد نجيب عوضين المغربي، فهمي هويدي ....، وغيرهم.

ولك أن تتساءل: ما الداعي لابتداء المقدمة بالحديث عن نصر حامد أبو زيد، والموضوع يخص زكريا أوزون؟

والجواب: لأن كلا الرجلين تناولا الإمام الشافعي بالدرس والنقد، وإذا كان الذين وجهوا سهام النقد اللامنهجي للإمام الشافعي كثر، فإن ثمة مشتركات

تجمع ما قدمه الرجلان في تناولهما للإمام الشافعي، إن في سيرته ومواقفه، أو في اجتهاداته وفقهه.

ومن ذلك:

١- كلاهما يجهل موضوع بحثه، والإحاطة بمحتوى ما يتناوله بالتحليل والدرس.

٢- غياب المنهجية العلمية الواضحة لكليهما.

٣- انتقالهما من محاكمة الأفكار إلى توجيه اتهامات وافتراءات (سياسية وفساد ذمة)، على من لا يملك الدفاع عن نفسه بسبب وفاته (الشافعي).

٤- وأخيرًا افتقادهما الأمانة العلمية.

ولعل هذه الأخيرة كافية لإلقاء بحث أوزون في سلة المهملات -وكل بحث فاقد للنزاهة-، وهذا ما قلته في جامعة لايبزج في ألمانيا في نوفمبر ٢٠٠٩ بدعوة من المستشرق إيكهارد شولتز Echehard Schulz رئيس قسم الدراسات العربية بمعهد الاستشراق في جامعة لايبزج أثناء محاضرة ألقيتها لطلبة قسم الاستشراق، إجابة على اعتراض أحد الأساتذة بعدم قبولنا للرأي الآخر، وضرب مثالًا بمنع أبوزيد من إلقاء محاضرة في الكويت ١٦/ ١٢/ ٢٠٠٩.

وقد كان أبو زيد ضيفًا على جامعة لايبزج ذاتها قبلي.

فكان جوابي أننا لسنا إزاء رأي آخر، مهما كان مخالفًا أو هزيلًا من وجهة نظرنا، وإنما نحن أمام جناية تزوير علمي متعمد، ثم سردتُ عليه الأدلة، فصمت السائل، وخشع الحضور.

وهذه أخطر مثلبة مع أي مخالف في سائر مناشط حياتنا العلمية والعملية؛ لأنها لا تندرج ضمن (الرأي الآخر)، أو (وجهات النظر)، وإنما تأخذ صفة الرذيلة الأخلاقية، وخيانة الأمانة، وللأسف، هذا الذي مارسه زكريا أوزون مع الإمام الشافعي، وهو التوافق الأسوأ بينه وبين أبوزيد!

فقد سرد لنا الأستاذ المؤلف عبدالرحمن آل عبدالقادر في الفصل الثاني تحت عنوان: (ماذا تعني كلمة الناس في القرآن عند الشافعي)، ما صنعه زكريا أوزون من تحريف لكلام الشافعي الذي اقتبسه من كتابه: (الرسالة)، وحذف منه ما يبين سياقه، ثم ألزم الشافعي بما يُفْهِمُه كلامه بعد الحذف! وبممارسة هذا الكذب الصريح، يتجلى لك المقصد الرغبوي الذاتي من إصدار كتابه جناية الشافعي!

ويتمم تزويره بتكرار الكذب على الشافعي، وعلى غيره من الفقهاء، كما بيّن المؤلف تحت عنوان: (تحريم زواج المسلمة من الكافر)، ويستمر في الكذب في باب آخر زاعمًا أن الشافعي لم يذكر دليلًا واحدًا على أن المقصود بـ (الحكمة) السنة النبوية! مع استدلال الشافعي الصريح بأكثر من خمس آيات على ذلك!

ويمضي أوزون في افتراءاته على الشافعي فيزعم - على خلاف الواقع- بأنه خص حكم الرجم بالأنثى دون الذكر! وهذا ما دعا المؤلف أن يتحداه بكل موضوعية أن يثبت ما افتراه!

فرية نفاق الشافعي، وتوظيف الدين للطاغية!!

إذا كانت افتراءات نصر أبو زيد على الشافعي مفضوحة في جعله عميلًا دينيًا (أيديولوجيا) لبني أمية! فإن الجهل بكل أنواعه يجتمع فيما زعمه زكريا أوزون بتسخير التفسير لصالح خلفاء بني العباس!

الأستاذ عبدالرحمن آل عبدالقادر نقل لنا نص أوزون بطوله، والذي حاصله أن سبب قول الشافعي بنسخ آيات الأمر بالوصية للوارث، هو طلبُ التقرب للعباسيين؛ خوفًا أن يلحقه ما حصل من إيذاء للإمامين قبله أبي حنيفة ومالك!

ولا أريد أن أعكر عليكم الاستمتاع برصانة التفنيد الذي سطره المؤلف لهذه الأسطورة عند إجابته على تساؤل:

هل يستفيد خلفاء بني العباس من نسخ الوصية الواجبة؟

لتعلموا كيف أن الأمور منكوسة في دماغ أوزون تاريخيا ونتيجةً.

الجهل باللغة العربية:

استغرب المؤلف آل عبدالقادر، ونحن معه في استغرابه، لجرأة أوزون على محاكمة الإمام الشافعي، في الوقت الذي يجهل فيه أوزون أهم أدوات الاجتهاد: (اللغة العربية)!

ما ظنكم بباحث لا يفرق بين «إنْ» الشرطية، و «أنْ» المصدرية؟! وبهذا الخطأ النَّحْوي الفاحش بنى استنتاجه في شهادة المرأة!

وقد ذكر المؤلف في هامش الصفحة نص أوزون من كتابه جناية الشافعي ص١٢٧ الذي يسخر فيه من علماء الأمة الذين يهتمون بكسر أو فتح كسرة «إن»!

ومن نماذج جهله اللغوي ما ذكره المصنف الناقد آل عبدالقادر تحت عنوان: (وظيفة السنة النبوية بيان القرآن الكريم)، موضحًا الفهم السقيم الذي تلبّس به أوزون عندما لم يفرق بين المفعول به الذي يقع عليه الفعل، وبين الشخص الذي فُعِل الفعلُ من أجله! وكم شكى المؤلف واعتذر من الإسهاب في الشرح بسبب سطحية المنتقَد (أوزون)!

التناقض الفج:

عندما يلتزم الكاتب بمنهج للبحث، فإنه – ولا بد - يلتزم نتائجه، ومعلوم أن المنهج غير المتسق يوقع صاحبه بلوازم تكشف تناقضاته، وهذا ما سُلط عليه الضوء في هذا الكتاب في نقده لأطروحة أوزون.

ففي الوقت الذي يستهلك أوزون كل طاقته الذهنية والتعبيرية لينفي عن السُّنّة النبوية مصدريتها في التشريع، يعترف بأن الشعائر التعبدية كالصلاة والحج وصلت إلينا عن طريق التواتر العملي، إقرارًا منه بحجية السنة الفعلية،

وهي بعض الأحاديث النبوية التي يدعي أوزون أن تلك الأحكام لم تصل إلينا من خلالها!!

إضافة إلى هذا التخبط في منهجية البحث، فإنه ينسى نفسه فيُقرّ ثانية بأن التيسير في ترتيب أحكام الحج يوم النحر ثبت بحديث صحيح! إذا كان الأمر كذلك، فكيف يزعم أن أحكام القرآن غير محتاجة لبيان نبوي، كما يتساءل ناقده آل عبدالقادر في معرض رده عليه؟!

وتتراكم طبقات التناقضات الفجة لدى أوزون في هذا المبحث، فهو يرد بقوة الأحاديث المسندة في كتابه الآخر: (جناية البخاري)، لكنه في حديثه عن مفهوم (عدالة الصحابة) وذكره لمثالبهم، كانت كل شواهده من كتب الحديث والأخبار الواردة في التفاسير، التي لا يعترف بمروياتها!! فكيف يستدل بها على الطعن في عدالتهم؟! ليكشف لنا بهذا السلوك عن حجم التناقض الذي يتماهى مع شخصيته المفترية على الإمام الشافعي، ومنهجه العلمي الرصين.

ولهذا قال المصنف الناقد آل عبدالقادر: (بما أن زكريا قد أنكر على الشافعي اعتماده على أحاديث الآحاد، فكيف يقع فيما أنكره على الشافعي؟!).

وحتى عندما دس أوزون أنفه بما لا معرفة له به، كموضوع النسخ في القرآن، فَقَدَ ذاكرته وطلب (حديثًا نبويًا صحيحًا) لإثبات وجود آية ناسخة وأخرى منسوخة! وهو الذي يعتبر السنة النبوية برمتها موضع شك!

وإذا راودك الشك في انتحار الموضوعية عند أوزون، وتأكيد تحيزاته الحادة، وتفكيره الرغبوي، فلك أن تتأمل في هذا الذي يرفض مرويات البخاري، ليسرد لك ما يُشبع غرضه في حشد مرويات متفق على كذبها من أهل الدراية، ليلصقها بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم!

لقد كشف الأستاذ آل عبد القادر في مبحث (الصحابة بين العصمة والعدالة) ألاعيب أوزون الفاضحة، فهو يتجاهل رواية سيرة ابن هشام الأصح، ويعتمد رواية تفسير الطبري، ليطفئ غليله في تأكيده لخطأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه في معركة أحد!

ومن ذلك اعتماد أوزون على خبر فيه نصر بن مزاحم العطار، راوية (كذاب)، كما ذكر ابن حجر في لسان الميزان، لأجل تمرير مقولة مزعومة ونسبتها لعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: «اقتلوا نعثلًا فقد كفر»، في حق الخليفة عثمان رضي الله عنه!

ثم ينقل زكريا أوزون من تاريخ الطبري مراسلات حادة العبارات بين علي بن أبي طالب وواليه ابن عباس رضي الله عنهما، لكن عند الرجوع إلى سند الرواية نجدها من طريق الراوي المشهور بالكذب لوط بن يحيي!!

ثم يلوم أوزون الإمام الشافعي لماذا لم يعتبر هذه الروايات؟ ويتهمه بتقديس الصحابة، وهذا الصنيع مما يغضب كل باحث جاد، لهذا اتهمه المصنف بالإفك، وتحداه بأن يأتي بنص على تقديس الشافعي للصحابة، كما أشار إلى أن الشافعي ليس جاهلًا مثل أوزون ليستشهد بالوضاعين والكذابين!

تخليطات أوزون:

بالله عليكم كيف يمكن لباحث أن يفهم موضوع بحثه، ويَخرج على قُرّائه بنتائج صحيحة ومتسقة، وهو يغرق في مستنقع التخليط بين المصطلحات والعلوم والمفاهيم؟!

١- خلط بين التعريف اللغوي، والتعريف الاصطلاحي.

٢- خلط بين اختلاف (التنوع)، واختلاف (التضاد).

٣- خلط بين علة الأحكام الشرعية، وبين حكمتها.

٤- خلط بين النسخ في الأحكام، وبين التخصيص.

٥- خلط بين قول الصحابي، وبين حكايته لفعل النبي صلى الله عليه وسلم.

٦- خلط بين مقاصد ومجال علماء المغازي الذين سمّاهم أوزون منتقصاً منهم (بالحكواتية)، وبين علم الحديث.

٧- خلط بين طبيعة جمع القرآن في عهد الخليفة الراشد أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه، وبين الهدف من الجمع العثماني.

٨- خلط بين الخلاف الفقهي، والخلاف العقدي.

٩- خلط بين الأحكام الشرعية الثابتة، وبين الأحكام المعلّقة على شروط وأسباب لا توجد إلا عند وجودها.

١٠- خلط بين النتيجة والسبب، حيث يجعل الأثر مؤثرًا، والمسَبَّب سبباً.

هذا ما خرجتُ به من قراءة كتاب جناية أوزون، ولعل القارئ الكريم يجد تخليطات لم أقف عليها، فبحر جهالات أوزون يموج بالمتناقضات.

جدلية الانبهار والاحتقار:

من الطبيعي أن ينبهر الإنسان بالإنجازات الضخمة لأي حضارة، لكنّ غير الطبيعي أن يُصاب العقل بالعجز النقدي، بتقبل النموذج المبهر بكل ما له وما عليه! وقد انتبه الأستاذ المؤلف ونبّه في مقدمته إلى مقارنة أوزون بين منجزات الغرب المادية، كاكتشاف الخريطة الجينية البشرية، وبين العمليات الانتحارية التي قام بها مسلمون باختراق البرجين في ١١ سبتمبر!! مسدلًا الستار على إرهاب الغرب وجرائمه التي لا تحصى منذ الاستعمار، وحتى ساعة الانتهاء من تأليف كتابه.

انظر: محمد عابد الجابري: (الحداثة الأوروبية من منظور آخر)، في كتابه: (المشروع النهضوي العربي. مراجعة نقدية).

ولا يكتفي أوزون بجعل حضارة الغرب المادية مقياسًا، وإنما -كما نقل المؤلف نصًا له- يعيب على الشافعي عدم اطلاعه على الحضارات العظيمة، كالفرعونية، والزرادشتية، والكنفوشية، والإغريقية، وتشريعات حمورابي...!

ولا يسمح المكان هنا لبيان ما ذكره الأستاذ آل عبدالقادر من غياب الرؤية المتكاملة لدى أوزون لهذه الحضارات في وثنيتها، ومظالمها، ومثالبها الأخلاقية والتشريعية.

إلا أنني أحيل القارئ الكريم على كتاب: (دراسة لجمهورية أفلاطون) لفؤاد زكريا، لعله يرى أحد أهم النماذج التي ذكرها أوزون، وهم الإغريق، ليفهم أن أثينا في وقت الفيلسوف الأكبر أفلاطون الذي تقوم فلسفته على تقسيم البشر بين السادة والعبيد، كان سكانها ٥٠٠ ألف نسمة، منهم مائة ألف هم السادة فقط، والباقي عنده عبيد!

ثم إن الأجانب عنده عبيد، وينص على طبقية العدالة التي تخص السادة، وتستثني غيرهم من العبيد والنساء والأطفال والعمال!!

أوزون الذي يفاخر بهذه الحضارات، ويعمى عن عيوبها، نجده يحدّق في عيوب الصحابة، ويسلط عليها الأضواء، ويجمعها في حزمة واحدة، ويصورها على أنها هي «مجتمع الصحابة»! فيذكرنا بصنيع المستشرقين الغربيين، أو المشارقة المستغربين، ولهذا لا أجد وصفًا أنسب وألصق بهم مما وصفهم به فهمي هويدي بقوله: «الباحثون في القمامة»، كما في كتابه: (تزييف الوعي)، للتأكيد على وجود فرق كبير بين نقد التراث ومراجعته وغربلته، وبين هدمه ونفيه وتشويهه، التي تعتمدها مدرسة أوزون وحزبه.

أهمية الكتاب:

يرجع تبني (رواسخ) لكتاب: (جناية زكريا أوزون على الشافعي) لاعتبارات عدة:

١- رغم أن موضوع استهداف الإمام الشافعي ومنهجه ليس جديدًا، ورغم أن كتابات عديدة صدرت في سياق الدفاع عن منهج الإمام -رحمه الله-، وكشف مقاصد الناقدين له، إلا أن هذا المصنَّف يأتي ليستكمل المسيرة لا ليكررها، وقد أشار المؤلف إلى ذلك في مقدمته للكتاب.

ومما يبشر باستيعاب المسائل المطروحة للنقاش، أن المؤلف الأستاذ الفاضل عبدالرحمن بن أحمد آل عبدالقادر شافعي المذهب، بمعنى أنه وثيق الصلة بمدرسة الإمام الشافعي.

٢- عند قراءة الكتاب فإنك لا تقف على مثالب وأغاليط زكريا أوزون في المنهج، أو في الفهم، أو في كشف الأغراض الثانوية وراء العبارات والمسائل، وإنما تدرك أن الرد يتجاوز أوزون، ليغطي عشرات المسائل الشرعية التي هي محل جدل وتشكيك قائم وكثيف ومستمر من جحافل العلمانيين، والحداثيين، والمستشرقين، بل هي تساؤلات مثارة لدى الجيل الجديد.

ذلك لأن المتطاول على الإمام الشافعي تناول منهجه، ولا يخفاكم بأن الشافعي فقيه مجتهد، غطى في مصنفاته كليات القضايا والأحكام الشرعية، ما جعلها محل نقد أوزون، فكانت ردود الأستاذ عبدالرحمن آل عبدالقادر ثرية شافية كافية، إضافة إلى المقدمات التي يوضح بها المسائل قبل أن يدلف إلى الرد ما يزيد المسألة شرحاً وتعليماً، ولنا في موضوع النسخ في القرآن مثالًا، حيث زعم أوزون بأنه (مصطلح ضبابي)!

٣- لن يسكت العلمانيون وخصوم الشريعة عن الهجوم على الإمام الشافعي، تلميحاً وتصريحاً، ما دام كتابه: (الرسالة) يمثل ضمانة علمية في ضبط دلالات النصوص الشرعية، وتأصيل منهجية الاجتهاد، والتأكيد على الاستقلال المعرفي عن السابق واللاحق من مناهج وفلسفات، فهو (العالم العربي الأول الذي استبدل بالمنطق منهجًا متكاملًا في المعرفة، قائمًا على

دعامَتَيْ العقل والنقل، معتمداً على قواعد كلية في البيان وتفسير النصوص)، كما يؤكد د. محمد البوطي في كتابه: (شخصيات استوقفتني).

ويذهب الأستاذ آل عبد القادر إلى أن القواعد التي صاغها الإمام الشافعي كانت من خلال عملية استقراء عبقرية، قد تفوق في صعوبتها ودقتها ما قام به الخليل، وسيبويه، لحظة تأسيس علم النحو.

لقد بات واضحًا أن جمعاً من دعاة القراءة الحداثية المعاصرة للتراث اتخذوا من هذا الشعار جسرًا ليعبروا منه إلى التلاعب بالأحكام الشرعية، وتعطيلها، وإخراجها عن معانيها المرتبطة بقواعدها الخاصة بها، ومن هؤلاء زكريا أوزون من خلال كتابه التقويضي لمنهج الإمام الشافعي.

بل إن رؤية المؤلف الأستاذ عبدالرحمن آل عبدالقادر كانت واضحة من أول صفحات كتابه لاستراتيجية أوزون، والتي لخصها في الفصل الثاني بقوله: **(إن انتقاد هذه الأحكام انتقاد للقرآن الكريم الذي يتظاهر زكريا بتقديسه)!**

لقد كشف المؤلف مبلغ علم هؤلاء، ومنهم صاحب كتاب: (جناية الشافعي)، الذي سقط في نوعين من الجهل المركب عندما تكلم عن معنى التقوى وحقيقتها في القرآن، وصِلتها بأهل الكتاب!

لكن أوزون تجاوز الجهل المركب إلى الجهل (المكعب)! الذي جمع ثلاثة تصورات مغلوطة لمسألة واحدة عند حديثه عن الاستدلال باختلاف الروايات على الطعن في السنة!

د. محمد العوضي

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد.

فمن المقرر لدى كل من عرف دين الإسلام أنَّ هذا الدين ليس عبارة عن عبادات وتعاليم وأحكام وآداب فقط، وإنَّما حمل في طيات رسالته إلى البشرية نظريةً معرفيةً نجد إشاراتٍ لها بين آيات القرآن الكريم.

تأمل قوله ﷻ: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[1]، تجد في هذه الآية إشارة واضحة لمصادر المعرفة الإنسانية الصحيحة، ووسائلها المعتبرة المنضبطة، وهي العقل والسمع والبصر، هذا في جميع المعارف الإنسانية على وجه العموم.

أما في المعارف الإسلامية على وجه الخصوص، فقد وضع الإسلام نظريةً معرفيةً خاصة بالأحكام المنسوبة له، تلك الأحكام التي يرتب الإسلام المدح على الالتزام بها، والذم على مخالفتها.

فبعد أن قرر القرآن الكريم وبأدلة عقلية قطعية كونه كلام الله ﷻ، وأنَّ أخباره لا تحتمل النقيض بوجه من الوجوه، أخبر بمسؤولية الإنسان على أعماله أمام الله، وأنَّه سيثاب أو يعاقب عليها يوم يقوم الناس من قبورهم للوقوف متساوين في محكمة العدل الإلهي.

ولكون القرآن هو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كان على كل من ثبت لديه ذلك أن يستعد لهذا اليوم الذي ستَتَرَتَّب عليه سعادتُه الأبديَّة أو شقاوتُه الأبديَّة.

(1) سورة النحل آية 78.

لكن أنَّى للإنسان أن يعلم - بعقله المُجَرَّدِ فقط - ما الأعمال التي سيثاب عليها وما الأعمال التي سيعاقب عليها؟

لأجل هذا حدد القرآن مصادر معرفيةً يتعرف العبد من خلالها على تلك الأحكام ويميز الأعمال الصالحة من الطالحة.

كما اشتمل القرآن على إشاراتٍ سريعةٍ للمنهجية العلمية التي يتمكن من خلالها المسلم من تلك المصادر.

هذه المنهجية العلمية كانت مبثوثة في اجتهادات الصحابة والتابعين ومن بعدهم، عليها يسيرون، ومن خلالها يستنبطون الأحكام الشرعية من مصادرها.

حتى جاء الإمام الشافعي رحمه الله فرأى أنَّ من المهم البدء في توضيح ملامح تلك المنهجية، فجمع أبرز جوانبها في كتاب الرسالة الذي يراه المختصون أول كتاب في ما اصْطُلِحَ عليه لاحِقاً بعلم أصول الفقه.

بل يرى بعضهم أنَّ كتاب الرسالة من بدايات التفكير الفلسفي في الإسلام، ومن هؤلاء الشيخ مصطفى عبدالرازق حيث يقول[1]: (وإذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، فإنَّا نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى:

منها: هذا الاتجاه المنطقي لوضع الحدود والتعاريف أولاً، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم. وقد يعرض الشافعي لسرد التعاريف المختلفة؛ ليقارن بينها وينتهي التمحيص به إلى تَخَيُّر ما يرتضيه منها.

ومنها: أسلوبه في الحوار الجدلي المُشَبَّع بصور المنطق ومعانيه؛ حتى لتكاد تحسبه - لما فيه من دقة البحث، ولطف الفهم، وحسن التصرف في الاستدلال والنقض، ومراعاة النظام المنطقي - حواراً فلسفياً على رغم اعتماده على النقل أولاً

---

(1) في كتابه تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية [ص357 - 358].

وبالذات، واتصاله بأمور شرعية خالصة.

ومنها: الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام، كالبحث في العلم، وأنَّ هناك حقاً في الظاهر والباطن، وحقاً في الظاهر دون الباطن، وأنَّ المجتهد مصيب أو مخطئ معذور، والفرق بين القرآن والسنة، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها).

كما نستطيع أن نضيف إلى ما ذكرناه أنَّ مما يميز الإمام الشافعي رضي الله عنه من بين جميع أئمة الاجتهاد أمرين:

الأول: أنّه وضع منظومته العلمية في مؤلفاته بحيث يراها من أراد معرفتها ماثلة فيها، فوضع أصوله في مؤلفاته الأصولية كالرسالة وجماع العلم، وأودع ما بنى على أصوله من فروع في الأم وغيره من كتبه الفقهية.

الثاني: أنَّه تولى بنفسه مهمة الدفاع عن أهم الركائز والأسس الشرعية المتفق عليها بين المجتهدين، وبيان مفاهيمها، وكشف اللبس الذي كان يكتنفها. وذلك مثل حجية السنة، والإجماع، والقياس، وطرق استنباط الأحكام من الكتاب والسنة.

ومما يتعلق بالأمر الثاني أنَّ من أهم أركان المشروع الفكري للإمام الشافعي تنظيم عملية استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، وتأطيرها بمنهجيَّةٍ علمية واضحة المعالم، وأنَّه (قَصَدَ إلى أن يجعل من منهج الاستنباط منهجاً منضبطاً لا يَتَغَيَّر بِتَغَيُّرِ الأشخاص والأحوال والأزمنة والأمكنة، وذلك حتى لا تبقى هناك أيُّ فرصة لمن يريد أن يتلاعب بنصوص القرآن والسنة فيصبح مجال الفتوى والقضاء فوضى، ويصير التشريع فوضى، عرضة للهوى والمصالح الشخصية)[1].

وهذا أمرٌ لا يخفى على كل من اطلع على مؤلفات الإمام الشافعي حتى أنَّ أحد أهم رموز الاتجاه الحداثي في الوطن العربي وهو د.محمد عابد الجابري أقر بأنَّ

(١) ما بين الإمامين مالك والشافعي للدكتور الناجي لمين [ص50].

الشافعيَّ وضع (الأساس لنظرية أصولية بيانية، نظرية تهتم بتحديد أصول التفكير ومنطلقاته وآلياته، اهتمامَها بدراسة أنواع الألفاظ والعبارات من حيث دلالتها على المعاني)[1]. وأنَّ تلك النظرية قد أصبحت (عبارة عن قوانين عامة لتفسير الخطاب البياني العربي، وبالتالي أحد المكونات الأساسية للنظام المعرفي البياني)[2].

ولا يخفى أنَّ تقرير الإمام الشافعي لتلك الأصول المتفق عليها بين المجتهدين، وضبطه لقواعد فهم النص القرآني، قَطَعَ الطريقَ على المتلاعبين الذين يريدون تسويق قراءاتٍ جديدة للأحكام والفرائض الإسلامية من خلال فهم معاصر للقرآن الكريم مفتوح الاحتمالات بلا زمام ولا خطام.

هذا كله جعل الشافعيَّ مرمى سهام بعضٍ من هؤلاء الذين يريدون الساحة فارغة لتحريفاتهم التي لا ضابط لها، فكتبوا عدداً من الكتب والبحوث والمقالات التي تنتقد الإمام الشافعي، وتهدف لزعزعة مكانته في قلوب المسلمين، وقد بدا لي تأثر الكثير من الشباب بتلك الأطروحات، والتباسَ الحقائق الناصعة بغيرها في كثير من الأذهان؛ لا سيما في هذا الزمن الذي قيل فيه:

«لَقَدْ عَفَتْ من ديار العلمِ آثارُ ***

فأَصْبَحَ العِلْمُ لا أَهْلٌ ولا دارُ»[3]

ولاهتمامي بالإمام الشافعي - حيث إنِّي من أتباع مذهبه الفقهي، ولاشتغالي بآثاره الفقهية فروعاً وأصولاً سنين عديدةً، وقراءتي لكثير مما كتب حوله وحول مدرسته الفقهية في القديم والحديث - اطلعت على بعض تلك الكتب والبحوث والمقالات التي كتبها أولئك المتلاعبون، ووقفت على كثير من عباراتهم التي وَجَّهوا فيها سهام نقدهم لهذا الإمام.

---

(1) بنية العقل العربي [ص24].

(2) المصدر السابق [ص24].

(3) اقتباس من رائعة سيدي الجد الشيخ عبدالله بن علي آل عبدالقادر المتوفى سنة 1344هـ. المشتهرة عند أهل الأحساء بمرثية العلم.

فرأيت الحاجة ملحَّةً إلى وجود كتاب يقف مع نقد هؤلاء لمنظومة الإمام الشافعي المعرفية، ويزن بعض كتاباتهم بميزان العلم والمنطق، منطلقاً في تصور حقيقة أفكار الشافعي الأصولية والفقهية من كلامه نفسه[1].

لكنِّي رأيت أنَّ من الأفضل أن أقتصر في نظراتي النقدية على كتاب واحد؛ كي لا ينتشر البحث ويطول الكتاب، فوقع اختياري على كتاب «جناية الشافعي» لزكريا أوزون[2].

لماذا زكريا أوزون؟

لكل كاتب ومثقف ومفكر الحقّ في انتقاد أيِّ فكرةٍ أو أطروحةٍ يراها مجانبةً للصواب، أو مجافية للحقيقة، مادام الناقد ملتزماً بقواعد النقد البنَّاء، ومادام غرضه الأوحد هو الوصول للحق كيفما كان، وعلى لسان مَن ظهر.

لكنَّ القارئ لما يطرحه زكريا أوزون في مؤلفاته لا يجد فيها شيئاً واحداً يستطيع من خلاله إحسان الظنّ به، وجعل نقده للتراث من النقد البنَّاء؛ بل لا يتردد في الجزم بأنَّ نقده لتراث الأمة منطلقاً من منطلقاتٍ ليس منها البحث عن الحقيقة.

إنَّ أول ما يلفت نظر المطالع لكتب زكريا أوزون هو الصبغة الأيديولوجية التي تُنْبِئُ عنها عناوين مؤلفاته.

فمن «جناية سيبويه»، إلى «جناية البخاري»، ثم «جناية الشافعي»، يستجلي القارئ

---

(1) اطلعت وأنا في بعض مراحل كتابة هذا العمل على كتاب «موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي. عرض ونقد» للدكتور أحمد فوشتي عبدالرحيم. إلا أني لم أجد عنده اهتماماً بآراء الشافعي الأصولية والفقهية؛ لأنها لم تكن من مقصوده؛ وإنما قَصَدَ من كتابه دراسة موقف أصحاب الاتجاه الحداثي من منهج الشافعي الفكري، ونظريته المعرفية، وأصول الاستدلال عنده، وكيف سعى لضبط العقل المسلم، وقَعَّد القواعد التي ترشده لتحصيل المعرفة وصحة الفهم، وكيفية التعامل مع مصادر الاستدلال النقلية والعقلية - كما يقول في المقدمة [ص8] - وهذا هو الفارق بين كتابه المذكور، وبين عملي هذا الذي ينظر للطعون الموجهة لآراء الشافعي الأصولية والفقهية، ويزنها بميزان القرآن الكريم والنظر العقلي المضبوط بضوابط التفكير المنطقي.

(2) اعتمدت في ردي على الطبعة الأولى من الكتاب الصادرة في يوليو عام 2005م.

الحصيف من وراء كلمات تلك العناوين أنَّها حلقات من سلسلةٍ تهدف إلى إسقاط رموز العلوم الإسلامية ممثلةً في هؤلاء الثلاثة[1].

وقد أبان عن موقفه من الثقافة العربية حينما قال في «جناية سيبويه»[2]: (أما لغتنا العربية المقعدة فبقيت جامدة؛ لا بل تراجعت عالمياً). ولا أعلم ماذا كان دوره في تطوير اللغة العربية غير النقد لمجرد النقد؟!

كما تتجلى تلك الصبغة الأيديولوجية في كتاب «جناية الشافعي» على وجه الخصوص خلف تلك المقارنات التي يقارن فيها المؤلف بين العالم الغربي والعالم العربي في وضعهما المعاصر؛ إذ كان من المتوقع لكل من عرف موضوع كتاب «جناية الشافعي» أن يقتصر مُؤَلِّفُه على مناقشاتٍ نظريةٍ حول آراء الشافعي، إنْ في الأصول، أو في تطبيقاتها الفقهية؛ لكننا وجدناه مُغْرَماً بالانتقال إلى الواقع وعقد مقارنات بين العرب والغرب، وكأنَّ واقع المسلمين يعد مقياساً يحكم فيه على الإسلام أو الصواب أو الحقيقة!!

وبمناسبة وبغير مناسبة لا يألو زكريا جهداً في تمجيدٍ للغرب وافتخاره بمنجزاته كما في قوله[3]: (لقد دخل الغرب القرن الواحد والعشرين بحفلٍ رعاه كل من رئيس

---

(1) اختلفت الآراء في سبب توجيه زكريا أوزون سهام النقد لهذه الشخصيات الثلاث على وجه الخصوص. وبعد قراءة متأنية للكتب الثلاثة وتأملٍ عميق وجدت أن المستهدف بالأصالة هو القرآن الكريم؛ لأنَّ فهم القرآن يكون حسب قواعد اللغة العربية أولاً. فإن احتملت الآية عدة احتمالات حسب لغة العرب رَجع المجتهد إلى السنة النبوية لتعيين المعنى المراد كما في لَفْظَي الصلاة والزكاة، وهنا يأتي دور علم أصول الفقه لضبط عملية فهم القرآن الكريم.

فإذا تسنى لزكريا – ومَن يقف وراءه – ضرب قواعد اللغة العربية ممثلةً في سيبويه، وضرب السنة النبوية ممثلة في الإمام البخاري، ثم ضرب أصول الفقه ممثلاً في مؤسسه الإمام الشافعي أصبح القرآن الكريم نهباً مستباحاً لكل من لديه رأي يريد أن ينسبه إلى القرآن، وحدث ولا حرج حينئذ عن التأويلات الباطنية والآراء الغريبة التي ترهق كاهل القرآن في ظل غياب منهج واضح يُميِّز بين الصحيح والباطل من تلك الفهوم.

(2) [ص11].

هذا، وقد قرأت كتاب «جناية سيبويه» كاملاً مرتين، ولم أجد زكريا نقل حرفاً واحداً من كتاب سيبويه، فأين جناية سيبويه؟! هذا مع قوله [ص18]: (سيبويه – كونه فارسي الأصل – قام بوضع قواعد لأمثاله في ذلك الوقت كي لا يلحنوا...). فكيف وصل إلى هذه النتيجة؟! ولا أظنُّ زكريا يخفى عليه أنَّ سيبويه قد درس النحو على الخليل بن أحمد الفراهيدي وهو عربي صميم. فتأمل.

(3) جناية الشافعي [ص174].

الولايات المتحدة الأمريكية «بيل كلينتون» آنذاك، ورئيس مجلس الوزراء البريطاني «طوني بلير». إنَّه حفل اكتشاف الخارطة الجينية البشرية، وحق لهم الفخر والاعتزاز بما أنجزوه، وحق لكل من بحث في ذلك وطوره أن يحصل على لقب «العالِم» بكل جدارة وعزة، لما قدمه وسيقدمه من خيرٍ للبشرية والإنسانية جمعاء.

في المقابل دخل العرب والمسلمون القرن نفسه باختراق الأبنية البرجية العالمية وهدمها، وقتل الأطفال والنساء والأبرياء، وفتاوى قتل وتكفير الآخرين، وفتاوى تحريم ألعاب البوكيمون، وتحريم وضع صور النساء السافرات على غلاف المجلات أو الصحف).

وكأنَّ الغرب المتسامح والمتعطش للسلام لم يبدأ هذا القرن بغزو أفغانستان والعراق!! وكأن زكريا لم يعلم بتاريخ الغرب الأسود، وما فعله منذ أيام الحروب الصليبية مروراً بمحاكم التفتيش في إسبانيا!! وانتهاءً بسكوت الغرب على ما يفعله الطغاة والمستبدون بشعوبهم دون أن يحرك الغرب ساكناً!!

وفي السياق نفسه يقارن زكريا[1] بين عالم غربي كباستور مثلاً، وبين من يبذل وسعه في فهم كتاب الله واستنباط الأحكام منه، وكأن العشق الذي يكنه زكريا للغرب أخرسه عن الاعتراف بأهمية كل تخصص علمي، مهما كان أثره المباشر أو غير المباشر على البشرية، وسنقف مع كلام زكريا هذا بالتفصيل في التمهيد[2] الذي قدمناه بين يدي أبواب كتابنا هذا.

وكما نرى ففي ما نقلناه من كتاب «جناية الشافعي» دليلٌ على ما نزعمه من أنَّ زكريا اتخذ من الطعن في رموز الأمة وسيلة لتحقيق أجندة لديه تتضمن الدعوة إلى اتباع الفكر الغربي وتسليم العقول له؛ وإلا فلو كان زكريا يريد الإنصاف والبحث عن الحق، فلماذا عقد تلك المقارنات بين العالَمين العربي والغربي في حالهما المعاصر؟!

أما من ناحية الأسلوب فإنَّ مؤلفات زكريا تتميز بأنَّها سهلة يسيرة في متناول

(1) المصدر السابق [ص174].
(2) من كتابنا هذا [ص 58-62].

القارئ العادي، فليس فيها ذلك التعقيد اللفظي كما في كتب د.محمد أركون، أو المناقشات العميقة كما في كتب د.محمد عابد الجابري.

ومما دعاني إلى اختيار كتاب «جناية الشافعي»، تَمَيُّزُه بأنَّ القضايا التي كانت محل انتقادٍ للشافعي فيه أكثر مما في غيره، وأنَّ بحثه لم يقتصر على بعض المسائل الأصولية - كما فعل د.نصر حامد أبوزيد في كتابه «الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» - بل تعداها إلى بعض الفروع، وأبدى فيها آراءً خالف بها إجماع المسلمين - باسم القراءة المعاصرة للتراث، والفهم العصري للقرآن - وسلك في طريقة الاستدلال لها سبيلاً عجيباً كما سنراه في ثنايا هذا الكتاب.

ملاحظات منهجية على كتاب «جناية الشافعي»:

بعد قراءتي لكتاب «جناية الشافعي» اجتمع عندي عدد من الملاحظات المنهجية حول أسلوب زكريا وطريقة تأليفه؛ إلا أنِّي لم أشأ استباق الأمر بذكرها هنا في المقدمة قبل أن يراها القارئ في مواضعها؛ فإنَّ القارئ الكريم سيراها مبسوطة في ثنايا هذا الكتاب، فأنا أزعم أنِّي لم أتهم زكريا بشيء إلا وقد بيَّنت دليلي على ذلك.

بيد أنِّي أردت أن أُسجل هنا ملاحظتين فقط من جملة تلك الملاحظات التي سيراها القارئ، وأستغني بتسجيلها هنا عن الوقوف طويلاً عندها في مواضعها من كتابنا هذا.

الملاحظة الأولى: تساهل زكريا في توثيق النصوص التي ينقلها عن بعض العلماء المتقدمين، فقد نقل عن الإمام أحمد ولم يذكر مصدره[1]، وعن ابن داود الظاهري[2] ولم يذكر من أين نقله، كما نقل عن بعض الصحابة كابن عباس[3]، والخليفة علي بن

(1) جناية الشافعي [ص19].
(2) المصدر السابق [ص42].
(3) المصدر السابق [ص121].

أبي طالب[1]، ولم يذكر من روى تلك الأقوال عنهم!!

بل إنَّه حتى عندما ينقل عن الرسالة والأم للشافعي - مصدرَيْه الرئيسين في حكاية آراء الشافعي المُنْتَقَدَة - لم يذكر موضع ما ينقله منهما، وهذا مما يُعاب في المتعارف عليه في منهجية البحث، ومما يثير الشك في مصداقية المؤلف وأمانته العلمية.

والملاحظة الثانية: أنَّ زكريا نقل في بعض المواضع عن عدد من الشخصيات غير المحسوبة على مدرسة الإمام الشافعي، فقد نقل عن الشيخ عبدالعزيز بن باز[2]، والشيخ عبدالعزيز المحمد السلمان[3]، وهما من مدرسة لها منهجها الخاص، ونقل عن السيد الطباطبائي[4]، وهو من الطائفة الشيعية، ولهم منهجهم الفقهي الخاص كما هو معروف.

ولا أدري ما جدوى النقل عن هؤلاء، والكتاب مخصص للنظر في أطروحات الإمام الشافعي؟

لا أظنه يخفى على أوزون أنْ ليس كل قولٍ لعالم أو شيخٍ تجوز نسبته للشافعي؛ بل لا بد من كونه منتسباً إلى مدرسة الشافعي، وأن يُصحِّح أئمة المذهب تلك النسبة.

خطة البحث، والمنهج المتبع فيه:

هذا، وقد جاء هذا الكتاب في مقدمة وتمهيد وبابين:

المقدمة تكلمت فيها عن سبب التأليف وبعض الأمور العامة.

التمهيد في ذكر أبرز الطعون العامة التي وجهها زكريا للفقه الإسلامي عموماً وللشافعي خصوصاً.

---

(1) المصدر السابق [ص125].
(2) المصدر السابق [ص20].
(3) المصدر السابق [ص170].
(4) المصدر السابق [ص168 - 169].

الباب الأول: أصول الفقه عند الشافعي، وفيه خمسة فصول:
الفصل الأول: الشافعي والقرآن.
الفصل الثاني: الشافعي والسنة النبوية.
الفصل الثالث: الشافعي والنسخ في القرآن الكريم والسنة النبوية.
الفصل الرابع: الشافعي والإجماع والقياس.
الفصل الخامس: الشافعي والصحابة.
والباب الثاني: الشافعي وبعض الأحكام. وفيه أربعة فصول:
الفصل الأول: الشافعي والمرأة.
الفصل الثاني: الشافعي وأهل الكتاب.
الفصل الثالث: الشافعي والجنايات والحدود.
الفصل الرابع: الشافعي ومسائل متفرقة.

ولما أني قد أردت أن يكون هذا الكتاب إبرازاً لأهم ملامح المنظومة المعرفية للإمام الشافعي، لم أقتصر على الإجابة عن ما أورده زكريا من اعتراضات وشبه؛ بل جعلت كلام الشافعي نقطة انطلاقي في الموضوع الذي أبحث فيه، فأبدأ بنقل نص من كتب الشافعي في الموضوع الذي أبحث فيه، ويكثر هذا الأمر في البابين الأول والثاني، وقد حرصت على ضبط جميع ما نقلته من كلام الإمام بالشكل؛ لإيماني بأنَّ القراءة الصحيحة مفتاح الفهم الصحيح.

وبعدما أشرح نظرية الشافعي وأُقِيمُها على أسسٍ متينة من أدلة وتعليلات، أدلف إلى رد ما أورده صاحب «جناية الشافعي» من اعتراضات، وقد أقتصر على رد الشبه إن لم أجد ضرورة لشرح ما يذهب إليه الشافعي، وقد يكون زكريا قد نقل نصَّ الشافعي ولم يعلق عليه بتعليقٍ ذي بالٍ، فأكتفي بشرح كلام الشافعي وتدعيم نظريته.

لذا فقد تراوحت مسائل هذا الكتاب ومطالبه بين الهدم أو البناء أو الجمع بينهما، وأقصد بالهدم الرد على ما اعترض به زكريا على الشافعي، وبالبناء شرح رأي الشافعي

والتعليل لما ذهب إليه.

ولم ألتزم بترتيب زكريا أوزون وطريقة عرضه، لا في أبواب وفصول الكتاب الرئيسية، ولا في نقلي لمقاطع من كلامه بغية النظر فيها ومناقشتها؛ وإنَّما جاء كتابي مغايراً تماماً لأبواب كتابه ومباحثه بما لا يخل بمراد زكريا ومقصوده على الإطلاق، ولهذا فقد التزمت نقل نصه بحروفه، وبذلت قصارى جهدي في أن يكون ما أنقله من كلامه موضحاً للفكرة كما يراها هو.

وتحاشيت بكل ما أملكه من استطاعةٍ أن يكون حذفي لبعض كلامه مغيراً لمعناه، أو مُحَمِّلاً له ما لا يحتمل، وقد عمدت إلى تظليل كلام زكريا لتمييزه عن كلامي وكلام غيري مِمَّن أنقل عنهم.

وحرصت على بيان موضع ما أنقله عن الإمام الشافعي وعن زكريا وغيرهما ممن أنقل عنهم في كتابي بذكر رقم الصفحة ورقم الجزء إذا كان الكتاب المنقول منه متعدد الأجزاء، والتزمت عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها بذكر اسم السورة ورقم الآية، مع كتابة الآيات برسم المصحف العثماني، كما اعتنيت بتخريج الأحاديث النبوية الشريفة المذكورة في هذا الكتاب من مصادرها من كتب الحديث الشريف.

وقفة شديدة الأهمية:

يجب علينا قبل ختام مقدمتنا هذه بيان مسألةٍ مُهِمَّةٍ ينبني عليها أغلب مسائل هذا الكتاب وهي قول زكريا أوزون[1]: (**إنّ اعتبار الذكر الحكيم موحى ومقدساً لا يعني أبداً أنَّ فهم آياته مقدس**).

فنحن نعتبر هذه العبارة نقطة محورية في حوارنا مع زكريا؛ حيث إنَّنا سنتحاور معه على اعتبار أنَّه يُسَلِّم بكون القرآن الكريم وحياً من عند الله - وهذا ما يدل عليه

(1) جناية الشافعي [ص15].

أيضاً استدلاله في أكثر صفحات كتابه بالآيات القرآنية - وإذا كان لديه شكٌّ في ذلك فليتحلَّ بالشجاعة الكافية، ولْيُصَرِّح بما يعتقد، وبحول الله سنعرف كيف سنتحاور معه على حسب اعتقاده.

ولهذا قد وضعنا كثيراً من آراء زكريا على ميزان القرآن الكريم؛ للنظر في قيمتها العلمية حسب هذا الميزان، وبناء على ما قدمناه لا يجوز لأوزون التَنَصُّلُ من النتيجةِ التي يقررها هذا الميزان؛ لأنَّه قد أقر به وحاكَمَ الشافعيَّ إليه.

وقد سميت كتابي هذا:

{جناية زكريا أوزون على الإمام الشافعي}.

وختاماً، أسأل الله ﷻ أن يجعل هذا العمل خدمةً لشريعته، ونصرة لدينه، وأن يرزقني بسببه شفاعة إمامنا الشافعي ومرافقته في الجنة.

وأشكر كل من ساعدني في إتمام هذا العمل، ولا سيما من تفضل بمراجعته بعد الانتهاء منه وأفادني بملاحظاته، وعلى رأسهم أستاذنا الدكتور محمد العوضي، والدكتور صهيب بن محمود السقار، وأخي السيد الشريف عبدالمنان بن أحمد الإدريسي، وأخي الشيخ مبارك بن خالد المبارك، وأخي عبدالرحمن العومي.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالرحمن آل عبدالقادر

الأنصاري الخزرجي الشافعي

البريد الإلكتروني: boook115533@hotmail.com

تويتر: 173500313266_@

فيس بوك: عبدالرحمن أحمد عبدالرحمن العبدالقادر

الأحساء

1437/ 9/ 10هـ

التمهيد

في ذكر أبرز الطعون العامة التي وجهها زكريا للفقه الإسلامي عموماً، وللشافعي خصوصاً

بين تقديس القرآن وتقديس فهم القرآن

يقول زكريا أوزون[1]: (إنّ اعتبار الذكر الحكيم موحى ومقدساً لا يعني أبداً أنَّ فهم آياته مقدس).

إنَّ أول نقطة في منهج الاستدلال الفقهي في الإسلام هي كون القرآن الكريم كلام الله ﷻ الحق، الذي ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[2].

وقد اقتضت إرادة الله تعالى أن يكون نزول هذا الكتاب الخاتم ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾[3]، - كما نفصل في مواضيع آتية - ولغة العرب - كحالِ جميع اللغات - لها دلالاتها وقواعدها التي يتم فهم الكلام العربي من خلالها، وبالتالي فكل فهم للقرآن لا تساعد عليه قواعد اللغة العربية لا يُعْتَدُّ به.

ومن مارس اللغة العربية عرف أنَّ أكثر تعبيراتها يحتمل عدداً من التفسيرات؛ لكنَّ كثيراً من تعبيراتها أيضاً لا يحتمل سوى تفسير واحد، والحال نفسه ينطبق على القرآن الكريم الذي وَصَفَ ذاتَه بأنَّه ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾[4].

فالمحكم هو ما كان من الوضوح بحيث لا يحتمل سوى معنى واحد، والمتشابه ما يحتمل عدة معانٍ، وبالتالي يتفاوت المسلمون في فهمه.

ولوجود هذه التعبيرات المحتملة لعدة معاني، فنحن نجزم بأنّ فهم القرآن ليس مقدساً؛ لكن هذا لا يعني أنّ كل من جاء بتأويل أو استنباط من كتاب الله لا يحتمله اللفظ بحسب قواعد اللغة، أو لا تدعمه الأدلة الكافية، يكون ما جاء به فهماً مقبولاً، أو خلافاً معتبراً.

---

(1) جناية الشافعي [ص15].
(2) سورة فصلت آية 42.
(3) سورة الشعراء آية 195.
(4) سرة آل عمران آية 7.

هذا إذا كانت هذه القراءة بريئة خالية من الانتقائية أو قطع الكلام عن سياقه، فكيف إذا لم تخلُ من ذلك؟ هل يمكن لنا أنَّ نقبله أو حتى نحترمه؟!

وبهذا نعلم خطأ تعميم زكريا في قوله[1]: (**فالفهم مجهود إنساني خاضع لعدة عوامل مؤثرة محيطة مرتبطة بالزمان والمكان، والأرضية المعرفية، والبيئية، والمؤثرات الاجتماعية، والاقتصادية، وحتى النفسية الشخصية المختلفة**). فلا يمكن لعوامل الزمان والمكان، ولا للمؤثرات الاجتماعية النفسية، أن تغير دلالة ما لا يحتمل سوى معنى واحد، أو تزيد معنى على ما يحتمله لفظٌ ما من معانٍ محصورة.

لكني أرجو أن لا يريد زكريا أوزون في هذه الفقرة أن يسوق لقضية خطيرة وهي أنَّه ليس للقرآن معنى ثابت في نفسه، وإنَّما لكلٍ أن يفهم القرآن حسب بيئته الزمانية والمكانية وخلفيته المعرفية، وكل تلك القراءات والفُهُوم حَقٌّ في نفسها مهما كان اختلافها وتضاربها.

وهذه النظرية تؤول بالقرآن إلى تجريده من حقيقته التي أنزل من أجلها،وهي أنَّ هذا الكتاب العظيم رسالة سماوية من الله جل ذكره إلى النّاس يعرّفهم بها ما اقتضت إرادته العلية تكليفهم به من إيمان بعقائد إيمانية وأوامر شرعية.

فإذا كان الباب مفتوحاً على مصراعيه لكل من زعم أنَّ لديه قراءةً جديدةً، أو فَهْماً حديثاً ، وإن لم يساعده السياق، أو لم يخل عمله من انتقائية، فكيف للناس أنَّ يفهموا تلك الرسالة؟!

نعم قد يتأثر المجتهد بظروفه وبيئته والعوامل المحيطة به؛ لكن ما نسبة تأثير ذلك في فهمه مقارنةً بالدلالات السياقية واللغوية؟!

لو تأملنا في احتمالات ذلك نجد أنَّ نسبتها ضئيلة، إلى جانب عدم إمكان وقوعها إلا في بعض النصوص دون الكثير منها.

---

(1) المصدر السابق [ص15].

وهنا تبرز أهمية وجود منهج علمي ليضبط طرق الاستدلال وقوانين الاستنباط من النصوص الشرعية، ويمنع تأثير تلك العوامل في النتيجة التي يصل لها الباحث في النصوص الشرعية.

لكن لا أظنُّ القارئ يخفى عليه أنَّ المنهجية العلمية الخاصة بعلم من العلوم لا يضعها المختصون من عند أنفسهم، أو يصطلحوا عليها تحكّماً؛ بل يتم اكتشافها مع مرور الوقت على حسب طبيعة العلم ووظيفته.

وليس علم الفقه مستثنى من ذلك؛ فمنهج تفسير النصوص الشرعية المصطلح عليه باسم أصول الفقه لم يأتِ بها الأصوليون من عند أنفسهم؛ بل هي تابعة لطبيعة تلك النصوص، ووظيفةِ المتصدي لتفسيرها.

يوضح ذلك أنَّ من أهم العوامل المساهمة في تشكيل هذه المنهجية: كون تلك النصوص باللغة العربية، وكونها موحاً بها من عند الله، وأنَّ مهمة الفقيه هي البحث في النصوص عن حكم الله في المسألة، وليس إنشاء الحكم من عند نفسه.

ومع ضبط عملية تفسير النصوص بمنهجية تابعة لطبيعتها، ثمَّت حقيقة لا يجوز أن تغيب عن بالنا عند الحديث عن العوامل المؤثرة في فهم النصوص الشرعية.

هذه الحقيقة أنَّ الناظر في النصوص المقدسة الإسلامية يعلم علم اليقين أنَّ ما يقوم به عبادة يثاب عليها، وأنَّ النتيجة التي سيصل إليها سيكون مسؤولاً عنها أمام الله إن هو قَصَّر في بذل كامل جهده في البحث واستقراء الأدلة، وكل هذا من شأنه أن يجعل الناظر في تلك النصوص مُتَيَقِّظاً لما قد يشوب تفكيره بسبب تأثير عوامل الزمان والمكان.

وسنتكلم عن أثر عوامل الزمان والمكان في الفقه الإسلامي في موضوعٍ تالٍ بإذن الله.

هل في الإسلام كهنوت؟
وهل الفقه الإسلامي مصدر تشريع؟

من المتفق عليه بين كل من ينسب نفسه إلى الإسلام أنّه ليس في الإسلام كهنوت، وأنَّه لا يوجد بين العبد وربه أيّ حاجز أو واسطة.

إذن!

ما الذي يمارسه علماء الشريعة الإسلامية عندما يوجبون على العوام - أو ما يسمونهم عواماً - سؤال أهل العلم في كل شؤونهم الدينية؟!

يتكئ كثيرٌ من الكُتَّابِ والمفكرين المعاصرين على هذه القضية كثيراً، ويحاولون إضفاء كثيرٍ من الصفات على علماء الدين المسلمين، تلك الصفات تتجاوز بهم مكانتهم التي وضعهم فيها الإسلام والتي يضعون فيها أنفسهم.

ولتلك الصفات أمثلة كثيرة منها: أنّ علماء الشريعة جعلوا أنفسهم وسطاء بين العبد وربه، وأنهم منعوا الناس من التفكير، وأنَّهم تدخلوا في حياة الناس وشؤونهم الخاصة باسم الله، وأنّهم جعلوا أنفسهم طبقة متميزة في المجتمع تحظى بامتيازات خاصة...إلى آخر ما يُرَدِّده هؤلاء الكُتّاب.

ثم يبنون على هذه الخيالات التي وصفوا بها فعل علماء الشريعة أنّ مقصود علماء الشريعة إنَّما هو خدمة السلطة القائمة، وشرعنة توجهها السياسي.

وفي الحقيقة إنَّ هذه النظرة التي ينظر بها هؤلاء الكتاب إلى العلماء المسلمين، ويريدون تسويقها بغية تنفير عوام المسلمين من علمائهم، لا تستند إلى أيِّ دليلٍ واقعي، ولا إلى أيِّ حجة منطقية.

وذلك لأنَّ كتب التاريخ والتراجم شاهدة على أنَّ علماء الشريعة لم يكونوا كلهم من طبقة معينة، أو فئة نَسَبِيَّة عالية، أو أنَّهم كانوا كلهم من ذوي الثراء المالي أو الوجاهة المالية.

بل بالعكس نجد أنَّ كثيراً منهم من طبقات ليست من ذوي نسب رفيع، كعطاء بن أبي رباح، فقد كان من الموالي، أو من الشعوب غير العربية التي دخلت في الإسلام كسيبويه والإمام البخاري، وأنَّ بعضهم مَسَّه الفقرُ كالإمام الشافعي الذي بدأ حياته يتيماً.

ثم هنا لنا سؤال وهو: إذا كان الأمر كما يزعم هؤلاء الكُتاب، فلماذا يحرص العلماء على الاستدلال لما يقولون؟

إنَّ المطالع لمدونات الفقه الإسلامي الموضوعة للاستدلال، وتحقيق أرجح الأقوال، وليس للتعليم فقط، يجدها مليئة بالأدلة، وتدعيم الأقوال بكل البراهين المؤيدة، والاعتراضات على أدلة الأقوال المخالفة، هنا نتساءل:

لماذا لا يجعلون مجرد كلامهم حجة من غير دليل؟

إذن فمنهج علماء الشريعة كان تحري الأقوال الصحيحة المبنية على أدلةٍ صحيحة وقواعدَ راسخةٍ، ومن خالف هذا المنهج أقاموا عليه النكير، وجعلوا كلامه مردوداً عليه.

ومن أقوالهم في هذا المعنى قول الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: (وهذا يدل على أنَّه ليس لأحد دون رسول الله ﷺ أن يقول إلا بالاستدلال).

بل يرى علماء الشريعة أنَّ من قصّر في تحري الأدلة، أو لم يبذل وسعه في الاجتهاد، أو تساهل في تقليب وجوه النظر، فهو مخطئ آثم وإن صادف موافقة الحق.

وأيضاً، هل انتهى الأمر عند هذا؟

الجواب: لا، فمع تَحَرِّيهم للحق، ومحاولة بلوغ أقصى قدر ممكن من التأمل، فهم مشفقون من تفريطهم، خائفون من تحمل إثمهم وإثم من تبعهم في الفتوى.

وذلك أنَّ على المفتي والعالم الشرعي في الإسلام مسؤولية كبيرة من حيث إنَّه مبلِّغ عن الله حكمه، والتبليغ عن الله تعالى منصب خَطِرٌ أكّد القرآن على خطورته؛

(1) في الرسالة [ص9].

بدليل أنَّه قرن القول عليه بغير علم بأعظم ذنب وهو الشرك به حيث قال: ﴿ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[1].

وهذا لأنَّ فتوى المفتي ينبني عليها أمورٌ كثيرة متعلقة بذمة المستفتي وموقفه أمام الله ﷻ، مثل تصحيح عبادة كان مطالباً بها، وبالتالي براءة المستفتي منها، ومثل تصحيح نكاح، أو عدم إيقاع طلاق، بحيث يترتب على ذلك إباحة جماع المستفتي لزوجته، وغير ذلك مما ينتقل من ذمة المستفتي إلى ذمة المفتي إذا أخطأ في الإفتاء.

وهذا ما كان علماء المسلمين على مر العصور يضعونه نصب أعينهم، وكل جيل منهم يعيد على مسامع تلاميذه وأصحابه هذه الحقيقة ويؤكدها، ومن أمثلة ذلك من أقوال الصحابة ومن بعدهم:

قول عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: (إنَّ كلَّ مَن أَفْتى النَّاسَ في كلِّ ما يسألُونَه لَمَجْنُونٌ)[2].

وعن نافع: (أنَّ رجلاً سأل ابنَ عمر عن مسألة، فطأطأ ابن عمر رأسَه ولم يجبه، حتى ظنّ الناس أنَّه لم يسمع مسألته. قال: فقال له: يرحمك الله أما سمعت مسألتي؟! قال[3]: «بَلَى، وَلَكِنَّكُمْ كَأَنَّكم تَرَوْنَ أنّ اللهَ لَيْسَ بسائِلِنا عمَّا تَسْأَلُونَنا عَنْهُ، اتْرُكْنا - يَرْحَمُكَ اللهُ - حَتَّى نَتَفَهَّم فِي مَسْأَلَتِكَ، فَإِن كانَ لَهَا جَوابٌ عِنْدَنا، وَإِلا أَعْلَمْناكَ أنَّه لا عِلْمَ لَنا بِهِ»)[4].

وقال الإمام مالك شيخ الشافعي: (وددت أنِّي ضُرِبت بكل مسألة تكلمت بها سوطاً)[5].

وقال الإمام سفيان بن عُيَيْنَةُ: (أَجْسَرُ النَّاسِ عَلَى الفُتيا أَقَلُّهم عِلْماً)[6].

---

(1) سورة الأعراف آية 33.
(2) جامع بيان العلم وفضله [2206].
(3) أي: ابن عمر رضي الله عنهما.
(4) رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى [4/ 168].
(5) نقله عنه القاضي عياض في ترتيب المدارك [1/ 42].
(6) جامع بيان العلم وفضله [2209].

هذه الأمثلة - وغيرها كثير - تدل دلالة واضحة على أنَّه لو كان علماء الشريعة جعلوا أنفسهم واسطة بين العبد وربه لسكتوا عن مطالبة أنفسهم بالدليل، ولاقتضى ذلك كونَ كلامهم حجة مطلقة لا تتوقف على أمر خارجي.

والآن بإمكاننا الانتقال لسؤال آخر وهو: هل بالفعل أنّ ما يمارسه علماء الشريعة منع للناس من التفكير؟

والجواب: أَنَّ الاجتهاد في علوم الشريعة مرتبةٌ علميةٌ تحتاج إلى تفرغ، ومواصلة البحث السنوات الطوال، وهذا لا يتأتى لكل أحد؛ لا سيما مع هموم العيش والاشتغال بطلب الرزق.

ولهذا فما علماء الشرع إلا خبراء متخصصون في تلك العلوم يقتضي العقل السليم والتفكير المنطقي أن يرجع إليهم كل من لم يحط علماً بما هو ضمن دائرة تخصصهم.

ومن البدهيات عندنا أنّ المسلم الذي آمن بالله وبما جاء في كتابه الكريم قد علم علماً يقينياً بأنَّ الله ﷻ خلق هذا الإنسان في هذه الدار ليبتليه، وليرى هل يسير في هذه الحياة على منهجه القرآني الذي أنزله الله على سيدنا محمد ﷺ أو يخالف ذلك المنهج الذي رسمه، فإن وافق ذلك المنهج أدخله الله الجنة مع الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وإلا فيدخله نار جهنم والعياذ بالله.

فإذا كان المؤمن يعلم ذلك وجب عليه والحالة هذه أن يسعى إلى التعرف على حدود ذلك المنهج الذي أمره خالقه أن يسير عليه، ومن المنطقي في هذه الحالة أن يطلب معرفة ذلك من أهله الذين أفنوا أعمارهم في البحث فيه وتحقيق العلوم والمعارف المتعلقة به.

وكما أنَّه ليس من العقل والمنطق في شيء قول مريضٍ جاء إلى طبيب - لعلةٍ ألمّت به - فأمره الطبيب بالمواظبة على بعض العلاجات: أَنت تمنعني من التفكير في مصلحة جسمي، كذلك لا يجوز لغير المتخصص في العلوم الشرعية أن يتهم العالِمَ

فيها بأنَّه يمنعه من التفكير في مصلحة آخرته؛ لأنَّ المغامرة في أمر الآخرة أعظم بكثير من مغامرة مريض جاهل بالطب، يرفض الانصياع لأوامر طبيبه، ويجرب أن يعالج مرضه الخطير بنفسه.

وليس صحيحاً استدلال زكريا أوزون[1] بأنَّه تعالى عندما حض **(في مواضع كثيرة في كتابه الكريم على التفكر والتأمل والاجتهاد «أفلا يعقلون...يتفكرون... يعلمون...» فإنَّه لم يُحدد أناساً معينين في زمان ومكان محددين).**

لأنَّ هذه الآيات واردة في بعض المبادئ الإسلامية التي لا يحتاج المسلم العادي كبير علم أو مستوى من الممارسة ليعرف الحق من الباطل فيها، كنفي الألوهية عن الأصنام التي كان أهل مكة يعبدونها.

أما المسائل الاجتهادية التي يهدف الفقيه المسلم إلى البحث عن حكم الله فيها فتحتاج مثل أغلب المسائل العلمية إلى مستوى من الأهلية الكاملة، والمعرفة بمنهج تفسير النصوص، والدُّرْبة الكافية على تطبيقه، حتى تكون النتيجة التي يتوصل لها قريبة من الصواب.

ولهذا فإنَّ الذي حث النَّاس على التفكّر والعقل، أخبر أنَّ بعض آيات كتابه الكريم ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[2].

وهو الذي أمر من لا يعلم بسؤال أهل الذكر فقال: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]، ولم يطالبهم بمجرد التفكر والتأمل؛ لأنَّ مطلوب من لا يعلم قد يكون مسائل تتوقف على مقدمات لا يستحضرها كل شخص.

لكننا لا نمل من تكرار القول إنَّه كما يجب على الدولة أنْ لا تمنع من لديه الرغبة في أن يكون طبيباً من دراسة الطب، كذلك فإنَّا نرحب بكل من أحب أن يتخصص

(1) جناية الشافعي [ص55].
(2) سورة العنكبوت آية 43.
(3) سورة الأنبياء آية 7.

في العلم الشرعي، ولا فرق عندنا بين شخص وآخر، وإذا أخذ العلم الشرعي من أهله المتخصصين فيه، ودأب في تحصيل ذلك حتى شهدوا له بالأهلية التامَّة، فله حينئذٍ أن يوافقهم أو يخالفهم؛ لأنَّه أصبح على علم بالقواعد والأصول، والمقدمات والمنهجية، التي بنوا عليها أصولهم.

وبناءً على كل هذه المقدمات التي ذكرناها في حديثنا هذا نستطيع - وبكل سهولةٍ - معرفة مكمن المغالطة في السؤال الذي طرحه زكريا أوزون قائلاً[1]: (**هل يمكن اعتبار الفقه الإسلامي مصدر تشريع؟**).

فليس الفقه الإسلامي - بحد ذاته - مصدر تشريع؛ بل هو اجتهادٌ مستندٌ إلى مصادر التشريع المعتبرة حسب نظرية المعرفة في الإسلام.

ومع اعترافنا بأنَّ كثيراً من الفقه (**يمثل فهماً إنسانياً**)[2]، إلا أنَّ ذلك لا يعني طرحه بالكلية؛ بل يبقى له اعتباره كاجتهادٍ صادر من متخصص، ومستند إلى أدلة معتبرة، ولهذا يرجع إليه غير المتخصص الذي لا يملك القدرة على استنباط الأحكام من مصادرها.

ولذلك فإنَّ بناء زكريا على المقدمات الآنفة كون الفقه (**لا يُمكن أن يعتمد مصدر تشريع ملزم لآخرين**)[3]، بناءٌ غير صحيح؛ لأنَّ إلزام المسلمين بالأحكام الفقهية لم يقرره الفقه لذاته؛ وإنَّما لكونه صياغة للأحكام التي شرعها الله ﷻ، والتي قررتها مصادر التشريع الإسلامي، أو كما فهمها المتخصص من تلك المصادر.

---

(1) جناية الشافعي [ص17].
(2) المصدر السابق [ص17].
(3) المصدر السابق [ص17].

وظيفة علم الفقه الإسلامي وموضوعه

يقول الله ﷻ: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾[1].

كل من يتأمل في هاتين الآيتين - وقد ثبت لديه بالدليل القطعي أنَّ القرآن كلام الله حقاً - يجزم بأنَّه ما من فعل يفعله الإنسان في عمره كله إلا ومن الجائز أن يكون داخلاً في الآية الأولى، فيرتجي الثواب إن فعله، ومن الجائز أيضاً أن يكون داخلاً في الآية الثانية فيخشى من العقاب إن وقع فيه، أو يكون فِعْلُه وتَرْكُه سواء، لا ثواب أو عقاب في أيٍّ منهما.

وهنا تأتي وظيفة علم الفقه في تقسيم جميع الأفعال التي يقوم بها الإنسان - حسب نظرية المعرفة الإسلامية التي أشرنا إليها في المقدمة، وعن طريق مصادر التشريع التي سنتكلم عن بعضها في الباب الأول من هذا الكتاب - إلى ما يثاب عليه، وما يعاقب عليه، مع وجود هامش من الأفعال المباحة التي لا عقاب ولا ثواب على فعلها و تركها.

وإذا كانت وظيفة علم الفقه هذه، فمن الطبيعي حدوث اختلاف بين الباحثين في تنزيل الأفعال البشرية على الأحكام الشرعية تبعاً لاختلافهم في تطبيق نظرية المعرفة الإسلامية، وتبعاً لاختلافهم في فهم غير القطعي من مصادر التشريع التي تدل على أحكام أفعال الإنسان، مع اتفاقهم على الثوابت القطعية في الأحكام والعقائد.

وما دام هذا الاختلاف محصوراً في الفروع الاجتهادية، وما دامت الثوابت متفقاً عليها، فلن يضر هذا الاختلافُ الوحدة في شيء، فالوحدة لا تحتاج أكثر من الالتفاف حول الأصول.

---

(1) سورة الزلزلة آية 7 - 8.

ولا شكَّ أنَّ حصول هذا الاختلاف كان من مقتضى إرادة الله تعالى، حيث لم ينزل أحكام شرعه في صورة صيغ واضحة لا تحتمل سوى معنى واحدٍ؛ بل نوَّع في مصادر تلك الأحكام مع تفاوت في مراتب ثبوتها ودلالتها؛ ليطلق العنان لأصحاب الهمم والعقول الجبارة أن يبحروا في تلك المصادر، ويطلقوا العنان لقدراتهم في استنباط الأحكام الشرعية.

وكان من نتائج هذا الاختلاف بروز عدد من المدارس الفقهية تنوعت مناهجها العلمية بسبب تنوع فهم رموز كل مدرسة لبعض معالم نظرية المعرفة الإسلامية[1].

ومن هنا نعلم أنَّ لمز زكريا أوزون لعلم الفقه بأنَّه (لم ولن يوحِّد الأمة أبداً)[2]، ما هو سوى مطالبة للفقه بما ليس من وظيفته، ولا هو من موضوع بحثه، وليت شعري هل أخذ علمٌ من العلوم الطبيعية أو الإنسانية على عاتقه توحيد البشرية - أو أمة من الأمم - وصهرهم في قالب فكري واحد؟!

والمتأمل بإنصاف لا يرى في الخلاف الفقهي إلا اعترافاً باختلاف الأفهام، وتفاوت مستوى العلم بين شخص وآخر، وأنَّ في ذلك دليلاً على حرص الإسلام على تشجيع الاجتهاد والإبداع، وإقرار الحرية الفكرية ما دامت منضبطة بمنهجية علمية صحيحة؛ وإلا فلو أراد المولى تعالى حمل جميع المسلمين على رأي فقهي واحد، لأنزل القرآن الكريم على شكل صيغٍ قانونية لا يختلف في فهم المقصود منها اثنان، كما فعل في ثوابت المسائل الفقهية والعقدية.

والسؤال الذي ينقدح في ذهن القارئ الكريم هو: هل الوحدة في أمةٍ من الأمم مشروطة بإلغاء الاختلاف الفكري، هل يشترط في وحدة أمةٍ كون جميع علمائها ومفكريها نسخاً مكررةً لنسخةٍ واحدةٍ؟!

---

(1) انظر في الكلام على بعض أسباب الخلاف بين المذاهب الفقهية كتاب: المناهج الفقهية المعاصرة لشيخنا د.عبدالإله العرفج [ص66- 104].

(2) جناية الشافعي [ص25].

إذاً، مهما يكن سبب عدم وحدة الأمة الإسلامية، فلا يجوز لأحدٍ أن يلصق وصمة اختلاف الفرق الإسلامية - سواءً كانت مذاهب فقهية أو فرقاً كلامية - بعلم الفقه، واتهامه بكل اختلاف بين فرق الأمة، كما فعل زكريا أوزون حينما لم يفرق بين الخلاف الفقهي والخلاف العقدي في قوله[1]: (وما وجود الفرق الإسلامية المختلفة اليوم وتناحرها إلا دليل على ذلك، فضمن أهل السنة ظهر المعتزلة - العدلية - والحشوية الأثرية بقسميها، والأشاعرة والماتريدية، ومن ثم المذاهب الأربعة - حنفية، مالكية، شافعية، حنبلية - ثم المتصوفة والسلفية.

ومن الخوارج نجد الإباضية.

ثم الشيعة وظهر منها الزيدية، والإمامية الاثني عشرية[2] الجعفرية، والإسماعيلية مع من خرج عنها من قرامطة، وحوشبية، وخلفية، وفاطمية، وصليحية، ومستعلية، ونزارية، ودرزية - موحدة - .

مع بعض الفرق حديثة المنشأ كالآغاخانية والشيخية والقاديانية...إلخ.

وهناك خلافات أساسية بين معظم تلك الفرق - وإن حاول بعضهم إقناعنا بمقولة الاتفاق في الأصول والاختلاف في الفروع - فأركان الإسلام مثلاً عند السنة مخالفة للإخوة الشيعة - الجعفرية - ناهيك عن الخلافات ضمن الفرقة الواحدة، كالجارودية، واليحيوية المنقسمة عن الشيعة الزيدية، التي تتعلق في الأصول والفروع حتماً، أما الموحدون - الدروز - والإسماعيلية المعاصرة، فحدث في الخلاف ولا حرج).

ولا يخفى على كل من له أدنى اطلاع على تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية أن حشر كل تلك المذاهب والفرق في بوتقة واحدة خطأ كبير؛ بل تلبيس.

وإذا بدأنا بالمذاهب الأربعة مثلاً فقد أشرنا سريعاً إلى أنَّ الخلاف بينها لم يكن سوى ثمرة تعدد النتائج التي توصَّل إليها الأئمة في محاولتهم كشف المنهج الصحيح

---

(1) المصدر السابق [ص 25- 26].

(2) هكذا في كتاب جناية الشافعي [ص26]. والصواب: (الاثنا عشرية)؛ لأنَّ هذه الكلمة مرفوعة.

لتفسير النصوص الدينية، ويتبع ذلك اختلافهم في تطبيق تلك النظريات التي توصلوا لها، أو تفاوتهم في الاطلاع على الأدلة المعتبرة، وتباين وجهات نظر الأئمة في فهمهم للأدلة الظنية.

ثم تطور بناء المذاهب الأربعة من مجرد آراء فقهية للأئمة إلى تحرير الأقوال المنسوبة لإمام المذهب، واختيار أصح أقواله الموافقة للأدلة المعتبرة، والموافقة لأصوله وقواعده، وهذا ما قام به أصحاب الإمام وكبار أئمة مذهبه.

ثم ومن خلال نشاط حركة التأليف في الحضارة الإسلامية تجمع لأتباع هذه المذاهب ثروة فقهية تخدم جميع المهتمين بمعرفة الأحكام الفقهية ابتداءً من عوام المكلفين إلى كبار العلماء.

أما الخلاف بين المعتزلة من جهة، وبين الأشاعرة والماتريدية من جهة أخرى، فسببه تصدي جميعهم للدفاع عن عقائد الإسلام الكبرى، والإجابة عن الشبهات المثارة من خصوم الإسلام، وحتى يتم ذلك كان لابد لهم من وجود فهم واضح لتلك العقائد، وهذا ما جَرَّهم إلى الخوض في مسائل سكت عنها من قبلهم، وفيها كان خلافهم، أما الحشوية فرأوا أنَّ الفريقين ما كان لهم الكلام فيما سكت عنه من قبلهم.

فما دخل الفقه الإسلامي في الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة والحشوية؟!

أما الخلاف بين المتصوفة والسلفية فكان سببه أنَّ الأولين جعلوا هدفهم تزكية الباطن، وتطهير القلب من الأخلاق الذميمة عن طريق الإكثار من العبادة والأذكار؛ لكن لما وقع كثير من المحسوبين على التصوف في بدع بسبب الجهل قام السلفية بالإنكار عليهم، ورفعوا شعار العودة إلى منهج السلف الصالح. فما دخل الفقه الإسلامي إذن في الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة والأثرية، وبين المتصوفة والسلفية؟! مع ملاحظة التداخل بين السلفية والحشوية الذي يبدو أنَّ زكريا أوزون لا يعلم عنه شيئاً!!

وأما ظهور فرقة الخوارج فكان سببه اعتراضهم على بعض مواقف بعض الخلفاء الراشدين، مع جهل أوائلهم وحداثة أسنانهم، فتبنوا بعض الآراء في مسألة الولاء والبراء ممن يرتكب معصية ما؛ بل وصل الأمر إلى تكفير مرتكب الكبيرة. وهنا نجد أنَّ أول أسباب خروج فرقة الخوارج عن جماعة المسلمين هي الجهل وعدم الفقه؛ فلك أن تعجب ممن يتهم الفقه الإسلامي بنشأة الخوارج!!

وأما الخلاف بين السنة والشيعة فكان أصله مسألة الإمامة، وهل عَهِدَ ﷺ لأحدٍ بالخلافة من بعده؟ زعم الشيعة أنَّه ﷺ عهد بذلك لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأنَّ الصحابة غصبوه حقه فيها، فكان في ذلك ارتدادٌ منهم، وتفرَّع عن موقفهم هذا مبدأ الإمامة، وانتقالها في ذرية الخليفة علي بن أبي طالب، وأنه ركن من أركان الإسلام كما ذكر زكريا.

ثم تطور الأمر فقالوا بعصمة الأئمة من آل البيت، فأصبحت أقوال الأئمة عند الشيعة من مصادر التشريع، فنشأ بذلك مذهبهم الفقهي المسمى بالمذهب الجعفري نسبة للإمام جعفر الصادق رضي الله عنه.

ونتج عن الاختلاف في تحديد الأئمة المعصومين افتراق الشيعة إلى اثني عشرية يقولون بعصمة اثني عشر إماماً، وإلى زيدية تنتسب إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين رضي الله عنه، وإلى إسماعيلية تنسب نفسها إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، إلى آخر تلك الانقسامات في صفوف تلك الفرق الشيعية، كالجارودية، واليحيوية، المتفرعتين عن الزيدية.

ولا أدري ما دخل الفقه الإسلامي - السني على وجه الخصوص فهو محل بحثنا في كتابنا هذا - في هذه الخلافات والانقسامات بين الفرق الشيعية؟!

لكن مما يجدر التنبيه عليه أنَّ بعضاً من تلك الفرق شيعية الأصل قد تطور لديها مفهوم عصمة الأئمة حتى وصل بها الحال إلى تأليه بعضهم، فوُلِدت من رَحِم هذه الفكرة عدة فرقٍ من غير الإنصاف إلصاقها بالتشيع - ومن باب أولى بالإسلام -

كالدروز والإسماعيلية والقرامطة وغيرها، فهل من الموضوعية اتهام الفقه الإسلامي بتلك الفرق؟!

ويقرب من حال تلك الفرق فرقٌ نشأت في ظروف غامضة، تناقض بعض أركان الإسلام وعقائده الأصلية، كالقاديانية والبهائية، اللتين ادعتا النبوة لبعض رؤسائهم، مع أنَّ كون سيدنا محمد خاتم النبيين أمر ثابت قطعاً في عقائد الإسلام.

لكن وقبل أن أغادر موضوع اختلاف الفرق الإسلامية أجد عليَّ لزاماً أن ألفت نظر القارئ إلى نقطة غاية في الأهمية، وهي أنَّ وجود هذا الكم من الفرق المنتسبة للإسلام، وحيث إنَّ كلها تزعم أنَّها هي الحق، كان لا بد من وجود منهج عقلي واضح يتميز به ما يصح نسبته للإسلام مما لا يصح، وهذا ما اضطلع به الشافعي لحظة تأسيسه لعلم أصول الفقه.

ولأنَّ زكريا أوزون يخلط بين الخلاف الفقهي والعقدي، يحاول إقناع قارئه بأنَّ كثيراً من الخلافات بين تلك المذاهب والفرق التي ذكرها خلافٌ في الأصول العقدية للإسلام، حينما يقول في النَّص الذي سقناه بطوله[1]: (**وهناك خلافات أساسية بين معظم تلك الفرق - وإن حاول بعضهم إقناعنا بمقولة الاتفاق في الأصول والاختلاف في الفروع - فأركان الإسلام مثلاً عند السنة مخالفة للإخوة الشيعة**).

ويكمن خطأ هذا الكلام في أنَّ الخلاف في أركان العقيدة الإسلامية إما أن يكون بإنكار وجحد أحدها، فيكون المنكر لذلك كافراً غير محسوب على الإسلام، ولا يجوز نسبة مذهبه إلى الإسلام.

وإما أن يكون برَفْعِ مرتبة بعض العقائد وصفّها في مصافِّ الأركان الأساسية لعقائد الإسلام، فلا يسمى اختلافاً في الأصول؛ لأنَّ الاتفاق على أركان العقيدة موجود؛ لكن يسمى مبتدعاً؛ لإدخاله في العقائد الأساسية ما ليس منها.

---

(1) جناية الشافعي [ص26].

ثم لنفرض أنَّ هناك اختلافاً في الأصول؛ لكن ما أثر ذلك على علم الفقه؟! هل أنكرت إحدى فرق الإسلام أنَّ القرآن كلام الله - مثلاً - وبالتالي لا يجوز الاحتجاج به؟!

نعود فنؤكد على أنَّ علم الفقه الإسلامي لا دخل له في تنازع هذه الفرق، وأنَّ نشأتها كانت بسبب أبحاث نظريةٍ، وخلافات في تفسير بعض أركان الإسلام، والتفريع عليها - ولا شأن للفقه بذلك - بل إنَّما جاء انفراد بعض الفرق بفقههم الخاص - كالشيعة والإباضية - كنتيجة وأثر لظهور تلك الفرق، فواعجباً كيف يجعل الأثر مؤثراً، والمُسَبَّب سبباً؟!!

ثم يبني أوزون على ما تخيله بوهمه من تعميم كل تلك الفرق بحكم واحد قولَه[1]: **(إلا أنَّ معظم - إن لم يكن كل - هذه الفرق متفق على حديث مشهور بين المسلمين يَنُصُّ آخره أنَّ أمة النبي ﷺ ستنقسم إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النَّار إلا واحدة[2]!**

وكل فرقة أو طائفة تعتبر نفسها هي النَّاجية وهي صاحبة الجنة، والآخرون في النَّار حتماً).

وقبل أن نبين المعنى الصحيح للحديث ننبه إلى أنَّ قسمين من المذاهب والفرق التي ساقها زكريا آنفاً خارجان من دلالة هذا النص النبوي:

القسم الأول: المذاهب الفقهية، والفرق التي كان الخلاف بينها في مسائل ظنية يسوغ فيها الاجتهاد. فهذه المذاهب لا يوجد ما يمنع من دخولها في الفرقة الناجية؛ بل إنَّ تجويز الخلاف في المسائل الظنية دليل على احترام الإسلام لتعدد الآراء، واعترافه بتفاوت الأفهام والعقول.

(1) المصدر السابق [ص26].
(2) رواه ابن ماجه [3993] من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وأما القسم الثاني: الفِرَق التي تنطوي اعتقاداتها على ما يناقض أركان العقيدة الإسلامية، كالقول بتحريف القرآن، أو بادعاء النبوة لشخص بعد سيدنا محمد ﷺ، وقد أشرنا لبعض أمثلة تلك الفرق، وهذه الفرق لا يجوز إدخالها في حيز الأمة المحمدية؛ لمخالفتها أركان الإسلام الأساسية، ولهذا فليست داخلة في مدلول الحديث.

إذن ما مدلول الحديث هذا؟

بإخراج تينك القسمين لم يبق صالحاً للدخول في الحديث إلا الفرق التي حصل بينها خلافات عقدية ليست مناقضة لعقائد الإسلام.

وحكم أتباع تلك الفرق أنَّهم مسلمون؛ لكن وقعت منهم بعض الآراء البدعية، وهؤلاء من يطلق عليهم علماء الإسلام اسم المبتدعة.

وإذا عرفنا أنَّ هؤلاء هم المقصودون بهذا الحديث، عرفنا أنّه ليس المراد بكونهم في النار خلودهم فيها أبداً كحال غير المسلمين؛ بل المراد دخولهم فيها مدة تقابل إثم بدعتهم، ثم يخرجون منها بفضل الله ويدخلون الجنة.

هذا الأمر هو ما قررته النصوص الإسلامية في حال أهل الكبائر من المسلمين والمبتدعة الذين لم يكفروا ببدعهم، وقد يعفو المولى تعالى عنهم فلا يدخلون النار أصلاً فضلاً من الله ﷻ.

ثم يتابع زكريا كلامه قائلاً[1]: **(وهنا يطرح التساؤل التالي: كيف يمكن لهذه الفرق أن تتعايش مع بعضها بهذه الاعتقادات والمفاهيم؟).**

ونحن نقول: هل عدم التعايش هو نتيجة حتمية للاختلاف في المسائل العلمية؟! وهل يشترط الحجر على العقول وإلغاء الحريات الفكرية حتى يتم التعايش بين المختلفين؟!

---

(1) جناية الشافعي [ص 26- 27].

إنَّ التعصب وعدم التعايش يرجعان لأسباب نفسية وشخصية وسياسية لا دخل للخلافات العلمية فيها، ولهذا فليس الاختلاف بين الفرق علةً قطعية لعدم التعايش.

بل إنَّ المتتبع لتاريخ الحركة العلمية على مر عصور الحضارة الإسلامية يجد أنَّ الأصل في تلك الفرق هو التعايش، وأنَّ التعصب كان أقرب إلى الحالات الفردية التي لا يمكن سحب حكمها على الحالات الأخرى.

لكن لا ينقضي عجبي من زكريا أوزون وأمثاله من الحداثيين!! فحين يتكلمون في غير تخصصاتهم، ويخرجون علينا بأقوال منفلتة من كل منهجية علمية، فننكر عليهم ذلك، يتهموننا بحجر الحرية الفكرية وإلغاء العقول، وحين تختلف المذاهب الإسلامية - المذاهب الفقهية الأربعة السنية على وجه الخصوص - خلافاً محكوماً بسور المنهجية المنضبطة، يتساءلون عن التعايش بين تلك المذاهب والفرق، ويتهمون الفقه الإسلامي بعدم توحيد الأمة.

ولذا أختم كلامي عن هذا الموضوع بسؤالٍ موجه لزكريا: بما أنَّك قد اختلفت مع جمهور المسلمين بما تطرحه في مؤلفاتك، فكيف لك أن تتعايش معهم؟! وكيف ستتوحد الأمة بعد خوضك في هذه المسائل؟! أم أنَّك تبيح لنفسك ما تحرمه على المذاهب الإسلامية؟!

هل الفقه الإسلامي مجرد فهم إنساني خاضع لحدود الزمان والمكان؟

سننطلق في حديثنا هذا مما أشرنا إليه في موضوعٍ سابق[1] من أنَّ الفقه الإسلامي ما هو إلا خلاصة ما استنبطه الفقهاء من مصادر التشريع المعتمدة في الإسلام وعلى رأسها القرآن الكريم.

وبناء على كونه خلاصة اجتهاد الفقهاء فإن زكريا أوزون لم يأت بجديدٍ في تقريره أنَّ الفقه الإسلامي (**لا يمكن أن يُعتمد كمصدر تشريع ملزم للآخرين**)[2]. فلم يَدَّعِ أحدٌ من المجتهدين أنَّ كلامه مصدر تشريع بحد ذاته؛ بل كلهم مُقِرّون بأنَّ مهمتهم نقل الحكم الشرعي لمن لا يقدر على أخذه من مصادره مباشرة.

وعندما نعرف أنَّ الفقه ما هو إلا نتائج فهم المجتهدين لمصادر التشريع، نعرف أنَّه من غير الممكن الحكم على الفقه قبل التعرُّف على طبيعة تلك النصوص.

ولا يخفى أنَّ هذه المصادر ما هي إلا نصوص لغوية عربية مسوقة بأساليب اللغة العربية، ولا يتم فهمها إلا من خلال قواعد هذه اللغة.

وإذا كانت تلك النصوص بهذه الصورة، فمعنى ذلك أنَّ لألفاظها معاني ثابتة في نفسها، وأنَّ بين تلك الألفاظ ومعانيها تلازماً ثابتاً غير متغير.

وبهذه الجهة يمكن لنا أن ننظر لآيات الأحكام في القرآن الكريم على أنَّها رسائل ممن أنزله إلى عباده ليطبقوا تكاليف وتعاليم إلهية تعود عليهم بالمصالح الدنيوية والأخروية.

ولا أظن أحداً قد رأى رسالة مكتوبة بنص لغوي يتغير معناها من زمن لآخر.

---

(1) [ص31].
(2) جناية الشافعي [ص17].

وبهذه النظرة أعتقد أنَّه قد اتضح لنا مقدار الخطأ في ادعاء أوزون[1] بأنَّ: (الفقه يمثل فهماً إنسانياً خاضعاً لزمن محدود ومكان معيَّن). فهل يمكن للزمان والمكان المُحَدَّدَين أن يصل تأثيرهما إلى دلالة المصادر نفسها؟!

إلا أنَّه ليس من المستغرب على النصوص الدينية في الإسلام أن تأتي بما يوافق المصالح والمقاصد العامة المتفق عليها بين جميع البشر في مختلفة الأزمنة والأمكنة، وهذا ما لا يستغرب أيضاً على الأنظمة الوضعية التي تضعها الدول لتحقيق مصالح الشعوب.

لكن يبدو أنَّ زكريا يتصور تبايناً وتناقضاً بين الأحكام الشرعية والأنظمة الوضعية بحيث لا يجوز أن يتفقا على حكم أو مقصد، وذلك عندما ضرب إشارة المرور مثالاً للتغاير بين النظم السائدة والفقه الإسلامي في قوله: **(عندما تخضع الإشارة الضوئية في المرور إلى أحكام الفقه يصبح فاعلها[2] آثماً معرضاً للحساب في الدنيا والآخرة، في حين أنَّ ذلك حسب الأنظمة السائدة يخضع لمخالفة مرورية اعتُمِدَت عالمياً، وشتان بين الاعتبارين)**[3].

فمن البدهيّات أنَّ كلاً من الشريعة الإسلامية والأنظمة العالمية من مقاصدها الأصلية الحفاظ على أرواح الناس وأموالهم.

ولما كان قاطع الإشارة المرورية يُعَرِّضُ نفسه وغيره للهلاك وتلف المال، فقد أقر الفقه الإسلامي ما سارت عليه الأنظمة العالمية بتأثيم قاطع الطريق؛ أخذاً بمقصد الحفاظ على النفس، واستدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾[4].

ولهذا فإنَّ من يعلم أنَّه إذا قطع الإشارة المرورية فسيكون حسب الفقه الإسلامي **(آثماً مُعَرَّضاً للحساب في الدنيا والآخرة)**[5]، وأنَّه **(حسب الأنظمة السائدة يخضع**

(1) المصدر السابق [ص17].
(2) هكذا في جناية الشافعي [ص17] ولا أدري فاعل ماذا؟! والصواب: (قاطعها).
(3) جناية الشافعي [ص17].
(4) سورة النساء آية 29.
(5) جناية الشافعي [ص17].

لمخالفة مرورية اعتمدت عالمياً)[1]، فإنَّ ذلك - في الحالين - أدعى له للالتزام بالوقوف عندها وعدم قطعها، فلا أدري أين ذلك الـ(**شتان بين الاعتبارين**)[2]، الذي يزعمه زكريا؟!

نعم، نحن لا ننكر وجود أحكام شرعية مربوطة بشروط وعلل، توجد تلك الأحكام عند وجودها، وتفقد عند عدمها، وبالتالي لو حكم الفقهاء في زمنهم بحكم من هذه الأحكام، فلا يعني ذلك أنَّ حكمهم هذا متأثر بزمنهم، حتى لو كان هذا الحكم غير مطبق في هذا العصر؛ لانتفاء شروطه، أو وجود موانعه، وما سنذكره في أواخر هذا الموضوع عند كلامنا عن مسألة ركوب البحر من أوضح الأمثلة على ذلك.

لكن يبدو أنَّ هذه الحقيقة قد فاتتْ زكريا أوزون، ولذا فإنَّه عند حديثه عن إمكان تطبيق الشريعة الإسلامية في هذا العصر، وعندما ساق القصة الدرامية[3] التي اخترعها من عند نفسه، والتي لا علاقة لها بتطبيق الشريعة إلا في خياله، افترض أنَّنا عندما نروم تطبيق الأحكام المتعلقة بالإماء قال[4]: (**سنفكر في غزو أقرب بلدة كافرة؛ لنشر الإسلام فيها، وما هي أقرب البلاد؟**

قد تكون جزيرة قبرص؛ إلا أنَّ الخليفة عمر كره ركوب البحر، فقد نأخذ بفعل معاوية ونغزو عبر البحر.

---

(1) المصدر السابق [ص17].

(2) المصدر السابق [ص17].

(3) ساق زكريا في جناية الشافعي [ص22 - 23] قصة درامية زعم أنَّ ما فيها من أحداث ما هو إلا سيناريو لما سيحصل في بعض البلاد الإسلامية عند تطبيق الشريعة فيها؛ لكنَّه خلط بين أمور موجودة في الشريعة، وبين تصرفات فردية لأشخاص عاديين ينسبها زكريا إلى الإسلام نفسه، كأفعال الوليد بن يزيد - مع قول الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية [7/ 197] عنه: (قتل لفسقه، قيل: وزندقته). - وبين أمورٍ لا صلة لها بالإسلام من قريب ولا من بعيد، كادعائه بأنَّ الخليفة يحكم في البلاد والعباد كما يحلو له، متناسياً أنَّ الخليفة في نظر الإسلام إنسان عادي يقف أمام العدالة الإلهية كأي شخص آخر.

ولما كان بيان ما في هذه القصة من مغالطات واضحة البطلان سيشغلنا عن موضوع الكتاب المتعلق بآراء الإمام الشافعي تركنا الانشغال بنقد تفاصيل ما ذكره زكريا في قصته المزعومة.

(4) في جناية الشافعي [ص23].

ونتبه، ففي الجزيرة أتراك مسلمون يصبحون من الموالي فلا نقاتلهم. أما البقية فنهزمهم - بعون الله - شر هزيمة ونسبي نساءهم، وأطفالهم يصبحون عبيداً لنا...)[1].

وبالتأمل في هذا المقطع من هذه القصة المخترعة نرى أنَّ زكريا أوزون لا يفرق بين الأحكام الثابتة، وبين الأحكام المُعَلَّقَة على شروط وأسباب، لا توجد إلا عند وجودها.

فقد جاء الإسلام ونظام الرق كان معترفاً به عالمياً، ورأى فيه فوائدَ تقدم حلولاً لكثير من المشاكل التي قد يقع فيها بعض المسلمين، كعدم قدرته المالية أو الصحية على الزواج من حرة.

لذا آثر الإسلامُ الاعتراف بهذا النظام، وتنظيمه عن طريق تشريع أحكام خاصة به، مع محاولة تجفيف منابعه من خلال تقليل مصادره وحصرها في مصدرين - الولادة والسبي في الجهاد - وتكثير الطرق المؤدية إلى العتق مثل عتق أم الولد، ومن ملك أحد آبائه أو أبنائه عتق عليه، وجعل العتق كفارة لعدد من المعاصي، وترتيب الثواب العظيم على من أعتق عبداً له.

لكن كل هذا التنظيم لا يعني أنَّ الرق غاية أساسية من الغايات التي يهدف لها الإسلام، وبالتالي لا يعني أن نخترع الأسباب المؤدية إليه إذا كنا **(في عصر لا رقَّ فيه)**[2].

ولهذا فليس الحصول على العبيد والإماء سبباً من أسباب الجهاد الإسلامي؛ بل ليس له من سبب سوى تبليغ الدعوة الإسلامية في بلدٍ منع حاكمها الدعاة من الدعوة للإسلام فيها، وسوى رد العدوان إذا اعتدت دولة كافرة على أرض من أراضي الإسلام.

---

(1) جناية الشافعي [ص23].
(2) المصدر السابق [ص23].

ويترتب على معرفتنا بالسبب الأول عدم وجود أدنى مبرر لغزو جزيرة قبرص ما دام الدعاة المسلمون يستطيعون تبليغ رسالة الدين الحق إلى سكان الجزيرة بدون أن تقف السلطة الحاكمة في الجزيرة ضد مهمتهم.

ويترتب على معرفتنا بالسبب الأخير إدراكنا لمدى استغفال زكريا قارئه، فلو كان منصفاً لعَرَفَ أنَّ أول ما ستقوم به الدولة الإسلامية عند عزمها على تطبيق الشريعة الإسلامية هو التفكير في طرد المحتل الصهيوني من بلاد فلسطين المحتلة، والقضاء على الكيان المسمى بدولة إسرائيل.

ومما يتعلق بالقصة الخيالية ما أشار إليه زكريا فيها من الخلاف بين الصحابيين الجليلين عمر ومعاوية رضي الله عنهما في حكم ركوب البحر لأجل الجهاد.

فلما كان جواز ركوب البحر - للجهاد ولغيره كالحج - مشروطاً بأن يكون الاحتمال الأرجح هو السلامة، جاء خلاف الصحابيين بناء على اجتهاد كلٍ منهما في رجحان السلامة من عدمه، فلما غلب على ظن سيدنا عمر رجحان احتمال عدم سلامة المسلمين، رأى أن لا يخاطر بهم ويأذن لهم في ركوب البحر، ولما غلب على ظن سيدنا معاوية رجحان احتمال السلامة، لم يجد مانعاً من الإذن للمسلمين في ركوبه.

وكذلك في زمننا هذا فإذا أردنا ركوب البحر لغرض من الأغراض - الجهاد أو غيره - فلن يتردد فقهاء العصر في تجويز ذلك لرجحان احتمال السلامة رجحاناً واضحاً، فليست المسألة مسألة أخذ برأي عمر أو معاوية.

هل الفقه الإسلامي قابل للتطور؟

قد عرفنا في صفحاتٍ سابقةٍ أنَّ وظيفة علم الفقه الإسلامي هي البحث عن أحكام الله تعالى المتعلقة بأفعال الإنسان.

ومن لطفه تعالى بعباده أن جعل لكل حكم من أحكامه الشرعية دليلاً يمكن أن يصل له الفقيه المؤهل للبحث في النصوص الشرعية.

وإذا كان عند الله ﷻ حكمٌ لكل عمل يعمله الإنسان، وأنَّ عليه دليلاً يدل عليه، فإنَّ ذلك الحكم ثابت لا يمكن أن يكون متغيراً أو متطوراً؛ لا سيما إذا كان الدليل من الوضوح بحيث لا يختلف فقيهان في دلالته؛ لأنَّ تغير تلك الأحكام أو تطورها ينقلب على تلك الأدلة، والنتيجة تجريدها من أي دلالة أو مفهوم يمكن استنباطه منها.

وثبات الحكم حقيقةٌ لا ينكرها زكريا؛ بل قد اعْتَرَفَ هو بقِدَم الحُكْم في سياق اعتراضه على القياس كدليل من أدلة الفقة حينما قال: (**مفهوم الحكم وهو قديم**)[1]. فهل يمكن تطور ما بني على حكم قديم؟!

واشتمال الفقه الإسلاميّ على أحكام ثابتة، مقرَّرة بأدلة لا تحتمل الاختلاف لا يعني أبداً أنَّه (**غير قابل للتطور؛ لأنَّ أسسه الرئيسية التي بني عليها اعتبرت ثابتةٌ**)[2]. فثبات الأصول لا يعني مطلقاً الجمود وعدم التطور؛ فبأدنى تأمل يعرف المنصف خطأ الحكم بأنَّ كل علم ثابت الأسس ليس قابلاً للتطور.

وقد عرفنا في موضوع سابق أنَّ كثيراً من الأحكام الفقهية مربوطة بشروط وأسباب لا يثبت إلا بها، وهذا من أمثلة تطور علم الفقه، ومجاراته لعوامل اختلاف الأزمنة والأمكنة، وسنذكر أمثلة على تطور علم الفقه في الأسطر القادمة.

---

(1) جناية الشافعي [ص21]، وسنتكلم على بطلان طعن زكريا في القياس بهذا الكلام عند حديثنا عن حجية القياس عند الشافعي [ص234 - 231] من كتابنا هذا.

(2) المصدر السابق [ص25].

لكن قبل أن نذكر تلك الأمثلة من المهم جداً أن نعرف موقف زكريا أوزون من ثبات العلوم بشكل عام، وأهمية هذا تكمن في التَّعَرُّف على نظرة زكريا إلى جميع العلوم، وبالتالي نستطيع الحكم على كلام زكريا حول الفقه الإسلامي بشكل صحيح.

ولن نبذل جهداً كبيراً لمعرفة ذلك؛ بل فقط يجب علينا أن نستمع إليه وهو يقول[1]: **(وعلينا إذا أردنا التقدم أو التطور في أي حقل أو مجال في الحياة - سواء كان علمياً أو إنسانياً - التَّخلص من الثوابت والإدراك في أنَّ الثابت الوحيد أنَّه لا يوجد شيء ثابت في البحث والاستقراء، فكلٌّ هالكٌ إلا وجهه)**! إذن ففي رأي زكريا أنَّ العلوم كلها ليست ثابتة الأسس؛ وإلا فلا تطور ولا تقدم.

فمبادئ الرياضيات ليست ثابتةٌ.

والمواد التي يدرسها الكيميائي في مختبره ليست ثابتةٌ.

والتجارب التي طَبَّقَها الطبيب على مرضاه فوجد علاجاً لمرض معين ليس شيء منها ثابتاً.

وإذا كان كل هذه العلوم والنظريات - وأمثالها كثير - ليست ثابتة، فماذا بقي من المبادئ التي تُمَكِّن الإنسانَ من السيرِ فوق هذه البسيطة، والتعامل مع القوى التي أودعها الله تعالى في الطبيعة؟!

ولا أدري!! إذا كانت مبادئ الفيزياء غير ثابتة، فكيف سيتعامل الإنسان مع إحراق النار؟! كيف يعيش الإنسان في فوق هذه الأرض إذا كانت النار يوماً محرقة، ويوماً ليست محرقة؟!

هب أنَّ قانون الجاذبية ليس ثابتاً؟ فكيف يمكن لشخصٍ أن يضع مشروباً ساخناً على طاولة وهو غير آمنٍ أن يندلق هذا المشروب على طفله الصغير بسبب احتمال اختلال قانون الجاذبية؟!

---

(1) المصدر السابق [ص25].

وثبات هذه العلوم الذي نراه ماثلاً أمامنا في القوانين الكونية لم يكن يوماً مانعاً لها من التطور، إنَّ أقرب مثال لدينا هو علم الرياضيات، فمن البدهي الذي لا يخفى على أحد أنَّ أسسه ثابتة، إلى الحد الذي صار له أصول منطقية تعرف بالمنطق الرياضي.

ولا أدري هل يمكن لزكريا أن ينكر كون الرياضيات مجالاً صالحاً للتقدم والإبداع؛ لأنَّه ثابت الأسس (**ولا تطور أو تقدم أو إبداع مع الثوابت**)[1]؟!!

وأما ادعاء زكريا بأنَّه (**لا يوجد شيءٌ ثابتٌ في البحث والاستقراء**)[2]، فهو دليل على جهله بمناهج البحث العلمي وبمعنى الاستقراء.

فالبحث ما هو إلا نظرٌ عقلي في الأدلة والمعطيات للوصول إلى معرفة حقيقة ثابتة، حتى لو كان ثباتها مشروطاً بعدم ظهور ما ينقضها، ولولا وجود هذا الهدف - أعني: الوصول إلى معرفة حقيقة ثابتة - لغدت عملية البحث العلمي أشبه ما تكون بلعبة الأرنب والجزرة، وهذا عبث يتنزَّه عنه العقلاء، فكيف بالعلماء؟!

وأما الاستقراء فهو طرح أمور جزئية على طاولة البحث، ودراستها عينة عينة؛ بُغْيَةَ استخراج قاعدة مطردة أو قانون كُلِّيٍّ، ولولا أنَّ المعلومات التي يأخذها المُسْتَقْرِئ من العينات حقائق ثابتة، لكان الوصول إلى قاعدة أو قانون من جملة المستحيلات العقلية؛ فما أدرى العالِم أنَّ العينات التي درسها لم تتغير تركيباتها فور انتهائه من دراستها؟! وبهذا يكون كالراكض في دائرة مفرغة!!

وإذا كان أوزون يرى أنَّه (**لا تطور أو تقدم أو إبداع مع الثوابت**)[3]، فأنا أرى العكس تماماً، وأزعم أن لا تطور ولا تقدم ولا إبداع إلا مع الثوابت.

وذلك لأنَّ العلوم تتسم بالتراكمية، والمتأخر ينطلق مما ثبت لدى المتقدم من حقائق وقوانين، ثم يتجه إلى الاجتهاد في تفسيرها، والسعي للاكتشاف والاختراع

(1) المصدر السابق [ص25].
(2) المصدر السابق [ص25].
(3) المصدر السابق [ص25].

بناء عليها. أما مع عدم ثبات الأسس فسينشغل المتأخر بالتأكد مما ثبت لدى المتقدم، وحينئذٍ سيبقى العلم حبيساً في نقطة الصفر، ولن يستطيع باحثٌ مجاوزة المربع الأول.

وأكتفي هنا بمثال واحد على ذلك وهو اختراع الطائرة، وأتساءل فيما لو لم يعتبر مخترعها القوانينَ الفِيزيائية حقائق ثابتة أَخَذَها بالقبول ممن قبله، فهل سيكون لديه الوقت لكي ينصرف لتجاربه حتى يصل إلى اختراع الطائرة، أم أنَّه سيصرف عمره كله في التأكد من تلك القوانين الفيزيائية؟!!

وعندما نرجع إلى الحديث عن الفقه الإسلامي، فإنَّنا نجد هذا الأمر بالضبط يُعَدُّ مظهراً من مظاهر تطور الفقه الإسلامي المبني على ثبات الأسس، وله عدة صور، منها:

البحث عن علل الأحكام الثابتة بالنص الشرعي، وقياس ما في معناها عليها، **قال الإمام الشافعي** رضي الله عنه[1]: (كُلُّ حُكْمٍ للهِ أَوْ لِرَسُولِهِ وُجِدَتْ عَلَيْهِ دَلالَةٌ فِيْهِ أو في غَيْرِهِ مِن أَحْكامِ اللهِ أو رَسُوْلِهِ بأَنَّهُ حُكِمَ بِهِ لِمَعْنىً مِنَ المَعانِي، فَنَزَلَتْ نازِلَةٌ لَيْسَ فِيها نَصُّ حُكْمٍ حُكِمَ فِيها حُكْمَ النَّازِلَةِ المَحْكُوم فيها إِذا كانَتْ فِي مَعْناها).

فإذا كان زكريا يرى أنَّ القياس **(لا يُمكنه أن يصبح مُلزماً للناس في العمل والاجتهاد والتطور)**[2]. فالفقه حينئذٍ غير قابلٍ للتطور في وهمه، ولا يلزم أن يكون رأيه صحيحاً في الواقع ونفس الأمر، ومن بابٍ أولى أن يلزم فقهاء الإسلام بالنتيجة التي توصل إليها عن طريق مقدماته الخاطئة.

ومنها: استقراء الأحكام الفقهية، واستخراج قواعد كليةٍ منها يطبِّقها الفقيه على الحوادث التي لا نص فيها.

ومنها: مراعاة مقاصد الشريعة، فرُبَّ نازلةٍ لا نص فيها ولا يجد الفقيه حكماً قريباً يقيس النازلةَ عليه؛ إلا أنَّ مقاصد الشريعة المستنبطة من النصوص الثابتة ظاهرة فيها،

---

(1) الرسالة [ص238].

(2) جناية الشافعي [ص22].

ومن أقرب الأمثلة على ذلك إشارة المرور التي أشرنا لحكم قطعها في الموضوع السابق، فمقصد الحفاظ على النفس والمال ظاهر فيه بجلاء.

وقد كان الشافعي على وعي بأهمية مقاصد الشريعة؛ ولهذا فقد وصف بعض من تجاوز ببعض الأحكام إلى غير محلها بأنَّه (نَادَى عَلَى نَفْسِهِ بِالجَهْلِ بِمَقاصِدِ الشَّرِيعَةِ، وَقَضايا مَقاصِدِ المُخَاطَبِين فِيمَا يُؤْمَرُونَ بِهِ ويُنْهَوْنَ عَنْهُ)[1]. وهذا نص واضح على اعتبارها عنده.

ولكي يُصَوِّر زكريا لقارئه أنَّه يجيب عن كل الإشكالات المتعلقة بأطروحته، ختم كلامه عن تطور الفقه بالسؤال التالي وجوابه فقال[2]: (**وهنا نأمل أن لا يُعلِّق أحدهم بالقول: قد نتفق معك على معظم أدلة الفقه الشرعية باستثناء الذكر الحكيم، أليس ثابتاً في قدسيته ونصوصه؟**

وتأتي الإجابة:

بأنَّ النص ثابت في متنه؛ لكنه متبدل مختلف في فهمه وإدراكه وإسقاطه، مع الإشارة إلى أنَّ الاعتقاد بقدسية النص تستند إلى دليل إيماني اعتقادي، لا يمكن البرهان العلمي الموضوعي عليه دوماً).

ومع أنِّي لا أعلم حتى اللحظة ما هي أدلة الفقه الشرعية التي يُسَلِّمُ بها زكريا حتى يحكم بعدم ثباتها باستثناء الذكر الحكيم؛ إلا أنِّي سأتجاوز هذه المسألة وأقف مع السؤال الذي طرحه زكريا وجوابه عنه ثلاث وقفاتٍ:

الوقفة الأولى: إنَّ ثبات لفظ القرآن الكريم، وكون المصحف الذي بين أيدينا هو ما نزل على سيدنا محمد ﷺ يعتبر حكماً، فإذا سَلَّم زكريا بثبات هذا الحكم، فسيكون مناقضاً لما قرره قبل أسطر من أنَّه (**لا يوجد شيء ثابت في البحث والاستقراء**)[3].

(1) نقل هذا النص عن الإمام الشافعي الإمامُ الجويني في البرهان [2/ 961]، فقرة [949].
(2) جناية الشافعي [ص25].
(3) المصدر السابق [ص25].

الوقفة الثانية: قد تكلمنا في موضوع سابق عن تأثر فهم القرآن بعوامل المكان والزمان؛ لكن إذا حكم شخص بثبات متنٍ ما ، فيلزمه بالضرورة أن يحكم بثبات فهمه أو انحصار احتمالات ما يفهم منه، بسبب التلازم الواضح بين الدالّ والمدلول.

ولو لم يوجد تلازمٌ بين اللفظ والمعنى، لا أدري كيف يتعامل الناس مع أحكام القضاء؟ وكيف يتسنى للجهات المختصة تنفيذها؟!

لنفرض أنَّ شخصاً ادعى أنَّ حكم القاضي بالقصاص على من ثبتت عليه جريمة القتل العمد العدوان لا يعني إزهاق روح المتهم، هل يكون هذا من كلام العقلاء؟

ولهذا فإنَّ في اعتراف زكريا بثبات لفظ القرآن اعترافاً بثبات فهمه، وحينئذٍ يلزمه القول بثبات فهمه، حتى لا يقع في فتح باب فهم القرآن على مصراعيه، إلا أن يدعي أنَّ القرآن الكريم دالٌّ لا مدلولَ محدداً له، وهذا ما لا يقوله عاقل كما وضحناه بالمثال السابق.

الوقفة الثالثة: إذا كان زكريا اعتقد بأن القرآن كلام الله تعالى فقط لأنَّه أراد ذلك، أو تقليداً لبعض من وثق به فهذا شأنه، ولا يلزم من هذا عدم وجود دليل عقلي منطقي قطعي على كون القرآن الكريم كلام الله ﷻ.

ولذا فإنَّ زعمَه أنَّه (**لا يمكن البرهان العلمي الموضوعي**)[1] على ثبوت نص القرآن جهلٌ منه بما قرره متكلمو الإسلام في إثبات القرآن كلاماً معجزاً لله تبارك وتعالى بأدلة عقلية قطعية كسائر عقائد الإسلام.

ومن أشهر الأدلة على ذلك تحدي الله ﷻ كل من شك أو شكك في هذه الحقيقة بأن يأتي بسورة في مستواه من البلاغة والإعجاز ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾[2]، ولم

(1) المصدر السابق [ص25].
(2) سورة البقرة آية 23 - 24.

يقتصر القرآن على هذا التحدي؛ بل أخبر أنَّهم لن يفعلوا ذلك، وهذا يدل على أنَّ قائل هذا الكلام هو عالم الغيب والشهادة.

وختاماً نقول: إذا كان زكريا يأخذ عقيدته بطريقة البسطاء من الناس، فلا يُظَنَّ أنَّ جميع المسلمين بنفس مستواه العقلي والعلمي، ففيهم من لا يأخذ عقائده الا بالبرهان القطعي، ودون القارئ كتب متكلمي الإسلام فليراجعها ليعرف صدق كلامنا من عدمه.

رأينا صواب يحتمل الخطأ
ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب

هذه العبارة مشهورة النسبة للإمام الشافعي[1]، ولا بد لنا أنَّ نفهم مغزى الإمام منها قبل أن نحكم عليها.

من مبادئ العلوم الشرعية أنَّ الأحكام الشرعية - سواءً كانت عقدية أو فقهية - أمورٌ ثابتةٌ في نفس الأمر، فعندما يعتقد المسلم أنَّ الله واحد لا شريك له - لقيام الدليل العقلي القاطع على ذلك - فمعناه أنَّه فعلاً كذلك، وأنَّه يستحيل عقلاً كونه غير ذلك.

وكذلك عندما ثبت وجوب الصلاة بنص القرآن الكريم قطعي الثبوت والدلالة، فمعنى ذلك أنَّ حكم الصلاة عند الله تعالى كذلك، وأنَّه لا يمكن أن يكون حكم الصلاة عند الله الاستحباب مثلاً.

لكن اقتضت إرادة الله ﷻ أنَّ لا تكون جميع الأدلة على الأحكام الشرعية بنفس الوضوح والقطع كوجوب الصلاة، ولذا فقد حصل في الأغلبية من الأحكام الفقهية خلاف بين المجتهدين من عصر الصحابة ﷺ إلى يومنا هذا، وقد كان ذلك من مقتضى إرادة الله تعالى، حيث لم يرد أن تكون جميع الأدلة الشريعة بصيغة محكمة لا يختلف فيها اثنان، ولعل الحكمة من هذا الأمر تشجيع أصحاب الهمم على الاستفادة

(1) اشتهرت نسبة هذه العبارة لإمامنا الشافعي؛ لكن قال شيخنا د. عبدالإله العرفج في كتابه المناهج الفقهية [ص 107]: (ويغلب على ظني أنَّها ليست له. ومما يدل لذلك أنَّ العلامة ابن حجر الهيتمي الشافعي سئل - كما في فتاواه الفقهية [4/ 313] - عن قول الإمام النسفي الحنفي: «يجب علينا إذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفنا في الفروع أنَّ نجيب بأنَّ مذهبنا صوابٌ يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفنا خطأ يحتمل الصواب». وهل صرح الشافعية بمثل ذلك؟ فأجاب بما يقتضي تصريح الشافعية بمفهومها، ولم ينسبها بلفظها للإمام الشافعي أو علماء الشافعية. الأمر الذي يقوي الظن أنَّ تلك العبارة تنسب للشافعي على سبيل الشهرة).
وعموما ليس بحثنا هذا إلا من باب التوثق من نسبة الأقوال لأصحابها؛ وإلا فعدم نسبتها للشافعي ليس مانعاً لنا من اعتقاد كونها صواباً؛ لأنَّ هذه الكلمة حقٌ في نفسها، وكلمات الحق يدافع عنها كائنا قائلها من كان، فكيف إذا كان من علماء الأمة المعتبرين كالإمام النسفي ﷺ؟!

من ملكاتهم وإبراز مواهبهم العقلية.

ولأجل ذلك كانت مهمة المجتهد بذل غاية جهده في البحث عن كل الأدلة على الحكم الذي يبحث فيه، وعصف ذهنه في النظر في وجه دلالة تلك الأدلة الدالّةِ على الحكم.

ولصعوبة هذه المهمة وخطورتها كان لمنصب الاجتهاد شروط عالية المستوى لأنّه بقدر توفر تلك الشروط في الفقيه، يكون اطمئنانه إلى قرب النتيجة التي يتوصل لها بعد طول البحث من الصواب، لذا كان من أهم تلك الشروط[1]: تضلعه من اللغة العربية وأساليبها وآدابها، واطلاعه الواسع على مصادر التشريع وخصوصاً السنة النبوية، وتمكنه التام من منهج تفسير النصوص...

فإذا بذل المجتهد قصارى ما يقدر على القيام به من البحث والتأمل في الأدلة، ووصل لحكم شرعي ما، فحينئذٍ يكون قد غلب على ظنّه أنَّ الحكم الذي توصل له هو حكم الله فَي المسألة.

ويؤكد الشافعي رضي الله عنه هذا المعنى في الأحكام المختلف فيها فيقول[2]: (فَإن قَالَ قائِلٌ: أَرَأَيْتَ ما اجْتَهَدَ فيه المُجْتهدونَ، كَيْفَ الحَقُّ فيه عندَ الله؟

قِيلَ: لا يجوزُ فيه عِندَنا - واللهُ أعلَمُ - أن يَكُونَ الحَقُّ فيهِ عِندَ الله كُلُّهُ إلا واحِداً؛ لأَنَّ عِلْمَ الله عز وجل وأَحْكامَهُ واحِدٌ).

وإنَّما ذهب علماء الإسلام إلى تأصيل هذا الأصل؛ بناءً على قاعدةٍ عقليةٍ اتفق عليها العقلاء وهي استحالة التناقض، فكما يستحيل أن يكون الله واحداً واثنين في آنٍ واحدٍ، كذلك يستحيل أن تكون الصلاة واجبة وغير واجبةٍ في آنٍ واحدٍ، وكذلك لا يجوز أن تكون النية في الوضوء واجبة وغير واجبة في آنٍ واحدٍ.

إلا أنَّه ولأجل كون الأدلة التي اعتمد عليها المجتهدُ ليست من الوضوح بالقدر الكافي للقطع بأنَّ هذا الحكم هو حكم الله في نفس الأمر، ولأنَّ علماء الإسلام

---

(1) انظر في شروط الاجتهاد كتاب: المناهج الفقهية المعاصرة [ص51 - 59].
(2) إبطال الاستحسان [9/ 77].

يأخذون بالحسبان تفاوت الفهوم والعقول، فإنَّ المجتهد لا يجزم بأنَّ الحكم الذي توصل له مُخَالِفُهُ ليس حكماً لله في الواقع ونفس الأمر، ما دام أنَّ للمخالف القدرة على بذل وسعه في البحث عن الأدلة، وما دام أنَّه قد اتبع المنهج السليم لبحث المسائل الفقهية.

وبهذا نعرف قصور فهم زكريا حيث يُعَلِّقُ على قول الشافعي هذا بقوله(1): (ففيه **التعالي والفوقية؛ لأنَّه ينطلق من صحة رأيه أولاً وخطأ الآخرين**).

ونحن قد عرفنا أنَّ في انطلاق الشافعي من صحة رأيه إشارةً إلى أنَّ اختياره لهذا الرأي وترجيحه له ليس ترجيحاً بلا مرجح، أو سيراً خلف هوى أو شهوة؛ بل هو ثمرة جهدٍ عقلي ونظرٍ مستفيض، انتهى باطمئنان نفس المجتهد إلى كون هذا الرأي هو الصواب المطابق للواقع، وأنَّ غيره خطأ.

ثم يتبع زكريا تعليقه على العبارة بقوله(2): (**وهو كذلك لا يبين لنا مفهوم مصطلح الصواب أو الخطأ الفضفاض، والذي لا يمكن لأحدنا الجزم فيه خاصةً في مجال العلوم الإنسانية**).

وإذا كان زكريا لا يعرف بالضبط معنى الصواب أو الخطأ، فهذه مشكلته التي لا دخل للشافعي بها؛ وذلك لأنَّنا ذكرنا أنّ الأحكام الشرعية أمور ثابتة في الواقع، فمن البدهي - والحالة هذه - أن يكون الصواب ما طابقها والخطأ ما خالفها.

وأما عدم إمكان الجزم بالصواب والخطأ في العلوم الإنسانية فشيءٌ لا نسلم به مطلقاً؛ فمن أشهر العلوم الإنسانية علم التاريخ، ومع هذا فقد جزم المؤرخون بأمور لا حصر لها.

فمَن مِن المؤرخين لم يجزم بوقوع الثورة الفرنسية؟!

ومَن مِنهم لم يجزم بمَقْدَم الحملات الصليبية إلى أراضي الشام؟!

بل من منهم لم يجزم بأنَّ أسرةً مَلَكِيّة حكمت أرض مصر يطلق عليهم الفراعنة؟!

(1) جناية الشافعي [ص177].

(2) المصدر السابق [ص177].

وغير هذه الأمثلة كثير من أمور جُزِمَ بها في التاريخ، وهو من أشهر العلوم الإنسانية.

ولنفرض عدم إمكان الجزم في العلوم الإنسانية، فعلى أيٍّ شيء تبنى النظريات في هذه العلوم؟!

فمثلاً، عندما يريد عالم الاجتماع تقديم حلول لمشكلةٍ حدثت في مجتمعه، فبناءً على ماذا يقدم حلوله المقترحة؟

أليس على نظريات ترجح لديه صوابها من خلال ركائز ومعطيات وأدلة توافرت بين يديه، وعلى استبيانات رأى صوابها وانطلق منها في دراسة الحالة التي يبحث فيها؟

وهذا القدر من الترجيح حسب الأدلة المتوفرة كافٍ لضبط العلم بالمنهجية السليمة، خلافاً لما يريد زكريا أن يصوره من كون العلوم الإنسانية يخبط فيها المختصون خبط عشواء بسبب عدم إمكان الجزم فيها!!

ثم يقترح أوزون بديلاً لعبارة الشافعي فيقول[1]: (**وهنا أستبدل ذلك القول فأقول: «حقك إبداء رأيك، وحقي قبوله أو رفضه»**).

وليت معاشر العقلاء يخبرونا هل الحق في إبداء الرأي أو الحق في رفضه مُجَرَّدان من أي قيود وضوابط؟

لو سألت أي مختص في علم من العلوم من الذي يحق له إبداء رأيه في العلم الذي أنت مختص به؟ لأجابك: من كان قوله منضبطاً بالضوابط المنهجية لهذا العلم.

أما من لمعت في خاطره فكرة شيطانية فأخذ يَبُثُّها بين الناس بحجة الحق في إبداء الرأي فهل يقبل ذلك منه؟

تخيل معي رجلاً لم يدرس الطب خطرت في عقله أثناء لحظة استرخاء فكرة أنَّ دواء المرض الفلاني هو الطعام الفلاني، وطفق - محتجاً بحقه في إبداء الرأي - يفتي بها كل من جمعه به مكان، أو ضمه وإياه مجلس، فما قَدْرُ الضرر العظيم الذي سيرتكبه هذا الأحمق بحق مجتمعه بل بلده ككل؟

(1) جناية الشافعي [ص177].

وكذلك نقول في حق الشخص في قبول رأي الآخر أو رفضه، فهل من شأن عاقل أن يكون معيار قبوله لرأي ما، أو رفضه، موافقته أو مخالفته لمزاجه الشخصي، أو هواه النفسي، أو محبته أو بغضه لصاحب الرأي؟

أم يكون المعيار في قبول الرأي أو رفضه وجود الأدلة والبراهين الكافية التي تجعل المتلقي يطمئن لصحة الرأي فيقبله بقناعة حال توفر تلك الأدلة، أو يرفض ذلك الرأي حال عدم وجودها؟

أما إعطاء الحق في إبداء الرأي وقبوله أو رفضه بلا قيود، وفتح باب ذلك على مِصْراعيه، فما هو إلا شرعنة القول بالتشهي، وتحكيم الأهواء والأمزجة، وفسح الطريق لكل ذي لسان ناطق أن يقول في تخصصه وغير تخصصه ما يشاء بلا خطام ولا زمام.

وثمت أمر آخر يلزم من التسليم بمقولة زكريا أوزون على عواهنها وهو التناقض وعدم الوثوق بأي حقيقة علمية.

فلو طبقنا مقولة زكريا أوزون على مسألة وجوب الصلاة فسنقول: لكل أحد الحق في إبداء رأيه في وجوب الصلاة أو عدم وجوبها، ولكل أحد الحق في قبول ذلك الرأي أو رفضه.

ثم يأتي السؤال بناء على تطبيق مقولة زكريا أوزون: هل الصلاة واجبة أو غير واجبة؟!

والجواب بناء على ذلك التطبيق: أنَّها واجبة وغير واجبة، وما عليَّ سوى إبداء رأيي، وما عليك إلا قبوله أو رفضه، ولا يوجد حاكم يحدد لنا الصواب من الاحتمالين، فهل هذا التناقض مقبول عند العقلاء؟!

على أنَّه من نافلة القول إنَّنا لا نتكلم عن مأكولات أو ملبوسات مما تختلف فيها الأذواق، وتتباين فيها الحاجات بين البشر؛ بل نتكلم عن البحث والحكم في مسائل علمية كان من المفترض أن تحكمها منهجية علمية؛ لكن يبدو أن زكريا أوزون لم يسمع بذلك من قبل.

دور العالم ومكانته في الإسلام

يرى الإسلام أنَّ الله ﷻ أراد خلق الإنسان في هذه الدنيا لحِكَم جليلةٍ من أهمها: إعمار الأرض، وابتلاء الإنسان واختباره حتى يتم جزاؤه في الآخرة على أعماله الصالحة أو الطالحة.

وحتى يتم للإنسان تحقيق هاتين الوظيفتين، يحتاج إلى مجموعة من العلوم والمعارف، يستعين بها في مسيرته على هذه البسيطة.

ولأنَّ الإسلام يُقدِّر الحِكَمَ التي خُلِقَ الإنسانُ في هذه الدُّنيا من أجلها، فإنَّه يقدِّر كل العلوم التي تعين الإنسان عليها، سواء كانت متعلقةً بالوظيفة الأولى، أو بالوظيفة الثانية.

فمن العلوم المتعلقة بابتلاء الله لعبده في هذه الدار كل العلوم التي يتوصل بها المسلم إلى حُكْمِ الله في كل فعل يفعله في حياته اليومية، ابتداء من علم العقيدة، إلى تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، إلى علم أصول الفقه وعلوم اللغة؛ لأنّ بها يتم فهم القرآن والسنة بشكل صحيح.

ومن العلوم المتعلقة بوظيفة إعمار الأرض المطلوب من الإنسان كل ما يمكن الإنسان من تحقيق مطالبه اليومية، ومن الحصول على قدر أكبر من الرفاهية والبعد عن الشقاء، وذلك كعلوم الزراعة، ومعرفة الصناعات، وعلم الطب، والهندسة، وكعلوم التكنولوجيا في عصرنا الحديث.

بل بوسعنا الجزم بأنَّ هذه العلوم الأخيرة ليست منقطعة تمام الانقطاع عن الوظيفة الأولى؛ فالإنسان لا يستطيع القيام بواجباته الدينية على الوجه الذي ينجو به في الآخرة إلا بمستوى من الراحة والرفاهية لا يتحقّق له مع فقدان المتخصصين في هذه العلوم في مجتمعه. كما أنَّ الفقيه بحاجة في أحوالٍ كثيرة إلى معرفة رأي المختصين

في الطب أو الفلك أو الهندسة؛ ليُرتِّب على ذلك الفتوى التي سيصدرها، أو الحكم القضائي الذي سيحكم به.

وكما أنَّ العلوم الأولى مهمة جداً في نظر الإسلام؛ لترتب نجاة الإنسان في حياته الأخرى الأبدية عليها، فكذلك العلوم المتعلقة بإعمار الأرض مهمة في نظر فقهاء المسلمين أيضاً؛ بل هي في نظر فقهاء الشافعية من فروض الكفايات التي تأثم الأمة جميعاً عند التقصير فيها[1].

وقد كان الإمام الشافعي (يَتَلَهَّف عَلَى ما ضَيَّعَ المُسلمونَ مِن الطِّبِّ، ويقولُ: «ضَيَّعوا ثُلُثَ العِلْم، وَوَكَلُوهُ إلى اليَهُودِ والنَّصارى»)[2].

نخلص من هذا الطرح إلى أنَّ الاشتغال بأيِّ علم من النوعين اللذين ذكرناهما يعتبر في نظر الإسلام من الأعمال الصالحة التي وعد الله عليها بالثواب الجزيل في الآخرة.

لكن الثواب الأخروي ودخول الجنة ليس بيدنا؛ بل بيد الله ﷻ، وإذا رجعنا لكتاب الله الكريم وجدنا قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾[3]، ففي هذه الآية اشترط ﷻ لدخول من يعمل الصالحات إلى الجنة كونه مؤمناً، ومتى لم يتوفر هذا الشرط فيكون صاحب العمل الصالح داخلاً في قوله تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾[4].

ومع أنَّ هذا الحكم حقيقةٌ قرآنية؛ إلا أنَّ زكريا أوزون يتهم بها الفقهاء في قوله[5]: **(وفي حين يرى البعض أو الكثير منَّا عالماً كبيراً - كباستور مثلاً الذي أنقذ أرواح**

(1) انظر: روضة الطالبين [10/ 223].
(2) رواه البيهقي في مناقب الشافعي [2/ 116] عن حرملة بن يحيى.
(3) سورة النساء آية 124.
(4) سورة الفرقان آية 23.
(5) جناية الشافعي [ص174]. خلال مقارنته بين العالمين العربي والغربي في الوقت الحاضر.

الملايين من النَّاس باكتشافه وبحثه في عملية البسترة/ قتل الجراثيم - لم يقدم شيئاً للإنسانية والبشرية حتى إنَّه لا يستحق لقب العالم، وقد تكون جهنم مأواه وبئس المصير).

فكلُّ من يقرأ هذا النص يكتشف ببساطة أنَّ زكريا يظن وجود تلازم بين وصف الشخص بالعالم، وبين دخوله الجنة أو النار، فكل عالم فهو في الجنة.

وهذا تصور مغرق في الخطأ، فليس في الإسلام صكوك غفران تمنحها سلطة دينية للعلماء؛ بل كل عالم يخاف على نفسه النَّار، فالإسلام ينظر إلى عالم الشريعة كنظرته لجميع البشر، فالعلاقة بينه وبين الله ﷻ علاقة عادية، تحكمها جميع القواعد التي تحكم علاقة أيّ شخص بربه.

فإذا أحسن العالم فله ثواب إحسانه، وإن أساء فعليه وزر إساءته؛ بل إنَّ جُرْمه أكبر؛ لأنَّه يعصي الله عن علم، ولأنَّ الله أنعم عليه بهذه النِّعمةِ، وعِظَم النعمة يستلزم عِظَم المعصية.

أما ما يتعلق بمن قَدَّم للبشرية منافع جليلة - كباستور أو أديسون - فهم لا شك علماء في تخصصاتهم، وأتحدى زكريا أن يأتيَ بنَصٍّ واحدٍ عن أحد علماء الإسلام ينفي كونهم علماء، وقد عرفنا أنَّ الإسلام يُقَدّرِ هذه العلوم ويعرف أهميتها، ويريد من أتباعه أن يبدعوا فيها ويخدموا مجتمعهم وأمتهم بها.

كما أنَّهم يستحقون الجزاء الدنيوي على حسن صنيعهم كالثناء الجميل وبقاء الذكر؛ بل إنَّ الإسلام يوجب على أتباعه نسبة كل فضل لصاحبه مهما كانت ديانته.

لكن وبناء على صريح الآية التي ذكرناها فالعلماء الغربيون كمن ذكرهم زكريا لا ريب قاموا بأعمالٍ صالحة؛ لكن لم يتوفر فيهم الشرط الذي اشترطه الله لدخول الجنة وهو الإيمان، ولا يخفى أنَّ الإيمان المقصود في القرآن يتكون من ركنين:

الإيمان بالله، وبرسالة سيدنا محمد، ومن لم يتوفر فيه الركن الثاني فليس مؤمناً في رأي القرآن.

فإن كان لدى أوزون اعتراض على اشتراط هذا الشرط فليعترض على هذه الآية إن تحلى بشيء من الرجولة.

وإذ قد أبطلنا ما تصوره زكريا أوزون من التلازم بين كون الشخص من علماء الشريعة وبين دخوله الجنة، حان لنا أن نلتفت لما يلمز زكريا به الفقهاء من أنَّهم (**يرون أنَّ باحثاً في أسباب فتح أو كسر همزة «إنَّ» هو عالم علامة ساهم في الحفاظ على تراث الأمة وفكرها وهويتها، وستكون الجنة مأواه ونعم المصير**)[1].

وقد بيَّنا أهمية العلوم التي يستطيع بها الإنسان معرفة حكم الله تعالى وأوامره ونواهيه، فهذه العلوم هي الطريق الوحيد لتحقيق وظيفة الإنسان الكبرى في هذه الحياة الدنيا، وهي الاستعداد ليوم الحساب حتى يحظى بالسعادة الأبدية في جنات النعيم.

وإذا كان أهم مصدر من مصادر تلك الأحكام هو القرآن الكريم، وإذا كان القرآن قد نزل بلسان عربي مبين، كان لعلوم اللغة العربية أهمية كبيرة ودور لا يُستهان به في عملية البحث عن الحكم الشرعي.

ومن أمثلة دور اللغة في فهم القرآن الكريم اختلاف المجتهدين في تحديد المراد بالملامسة في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[2]، هل قصد بها المعنى المجازي وهو الجماع، فيستفاد من الآية أنَّ من أجنب ولم يجد ماءً فيجوز له التيمم بالتراب؟ أو قصد بالملامسة التصاق بشرة الرجل ببشرة المرأة، فيؤخذ من الآية أنَّ من نواقض الوضوء مَسُّ بشرة رجل أو امرأة لبشرة الآخر؟

(1) جناية الشافعي [ص174].
(2) سورة النساء آية 43.

وعليه فإن كان زكريا أوزون لا يُقَدِّرُ أهمية ضبط اللغة ودور ذلك في فهم كتاب الله ﷻ فهذا دليل جهله، والأولى به أن يعترف بقصوره، لا أن يستنقص من اضطلع بعلوم اللغة وشمَّر ساعد الجدِّ لاكتشاف أسرارها.

ولهذا فإنَّ التّخصُّص في اللغة العربية وتحقيق قواعدها - مثل مواضع فتح أو كسر «إنَّ» - خدمة جليلة يقدمها ذلك الباحث لكل من يتشوق لفهم كتاب الله الكريم ومعرفة معانيه، ومن ينكر أهمية هذا العمل فما هو إلا لجهله به، والنَّاسُ أعداءٌ لما جهلوا.

وقد كان من أبرز نتائج جهل العلامة زكريا بهذه المسألة على وجه الخصوص - أقصد مسألة فتح أو كسر همزة «إنّ» - تَخَبُّطه في فهم قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَنٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَنٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[1]، فظن أنَّ «أن» في الآية شرطية[2]، مع أنَّه من الواضح كونها مصدرية؛ لأنَّ الشرطية لا تكون مفتوحة الهمزة كما سنبين ذلك بإذن الله في موضعه من هذا الكتاب[3].

ومع هذا، فمهما كانت جهود عالم الشريعة واللغة العربية في فهم القرآن الكريم وتيسير عمل المسلمين به؛ إلا أنَّ عظمة ما يقوم به وأهميته لا يعني جزمنا بأنَّه سينجو من عذاب يوم القيامة، (**وستكون الجنة مأواه ونعم المصير**)[4].

ذلك لأنَّ العالم الشرعي إذا لم يُرِدْ بعلمه وجه الله ولم يعمل بعلمه الذي وهبه الله إياه فهو متعرض للعقاب يوم القيامة جزاء لعدم إخلاصه أو عدم عمله بعلمه.

---

(1) سورة البقرة آية 282.

(2) جناية الشافعي [ص137].

(3) انظر: [ص324] من كتابنا هذا.

(4) جناية الشافعي [ص174].

نعم، الشافعي يخطئ... ولكن

من أهم مظاهر الإنصاف والتَّجرّد في البحث عن الحقيقة المقولة المشتهرة عنه وهي: (إذا صح الحديث فهو مذهبي)، وفي هذه العبارة يخاطب الإمام الشافعي كل من له القدرة على النَّظر في مستندات أقواله الفقهية، طالباً منهم أنَّه متى وقف أحدهم على دليلٍ صحيح يدل على أنَّ الحقّ خلاف ما رآه الشافعي فليأخذوا بمقتضى الدليل، وليتركوا قوله؛ فالحق أحق أن يُتَّبع.

ومع ما في هذه الجملة من معاني رائقة، وأخلاقٍ عالية؛ إلا أنَّ ذلك كلّه لم يلفت نظر زكريا أوزون فلم يعلق على مقولة الشافعي إلا بقوله[1]:

(نجد أنَّه صح[2] عن النَّبي ﷺ قوله: {اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي، وَجَهْلِي، وَإِسْرافي فِي أَمْرِي، وَما أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي. اللهُمَّ اغْفِرْ لِي هَزْلِيْ وَجِدِّي، وَخطاياي وَعَمْدِي، وَكُلُّ ذلِكَ عِنْدِي}[3].

وعليه فإنَّ ذلك الحديث يمكن أن يُمَثِّل مذهب الإمام الشافعي الذي يُبَيِّنُ لنا بوضوح أَنَّ كل ابن آدم خَطَّاءٌ، والإمام الشافعي والصحابة من قبله لا يستثنون من ذلك أبداً، وبالتالي فإنَّه يؤخذ منهم ويُرَدُّ عليهم).

إذن، يريد زكريا من هذا الكلام أن يقول:

«إذا صح الحديث فهو مذهب الشافعي.

وقد صح الحديث الذي فيه الإقرار بنسبة الخطأ إلى النفس.

إذن فالشافعي يُقِرُّ بنسبة الخطأ لنفسه».

---

(1) جناية الشافعي [ص176].

(2) لا أدري ما المنهجية التي توصل زكريا من خلالها إلى الحكم بصحة هذا الحديث؟ لعله قد أعجبه لفظه فحكم بصحته!!

(3) رواه البخاري [6398] من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

وما كان أغنى زكريا عن كل هذا الدوران؛ فالمسألة أهون من ذلك بكثير، وأول من يُقِرُّ بأنَّ الشافعي يخطئ هو الشافعي نفسه، ثم كبار أئمة مذهبه من بعده.

لا أدري هل سمع زكريا بأنَّ الشافعي بعد انتقاله من مصر قد تحول من مذهبه القديم إلى الجديد؟ وأنَّ هذا إقرارٌ ضمنيٌّ منه بأنَّه قد أخطأ في المسائل التي رجع عن مذهبه القديم فيها؟

ولا أدري هل سمع زكريا بأنَّ أئمة المذهب الشافعي قد رجحوا عدداً من المسائل رأوا أنَّ مذهبه القديم فيها أصوب من مذهبه الجديد؟ وأنَّ هذا تسليم منهم بأنَّ الشافعي قد يخطئ؟

نعم، الشافعي يخطئ؛ لأنَّه بشر، والخطأ من طبيعة البشر.

نعم، الشافعي يخطئ؛ لأنَّه ليس معصوماً؛ إذ لا معصوم في عقيدتنا إلا الأنبياء.

ولكن

ما هي المسائل التي يخطئ فيها الشافعي، وما أسباب خطئه فيها؟

وهل وصلت أخطاء الشافعي إلى درجة الجناية؟

وجواباً للسؤال الأول نقول: لا يمكن أن يكون الشافعي مخطئاً فيما اتفق عليه جميع المسلمين من عقائد وأحكام فقهية كحجية السنة النبوية، ووجوب الصلاة، وتحتُّم صيام شهر رمضان، وكون موعد الحج السنوي في تاسع ذي الحجة.

لماذا؟

لأنَّا إذا أجزنا خطأ الأمة الإسلامية في مثل هذه المسائل، فسنكون قد أجزنا كون الإسلام الذي يعرفه المسلمون مما يربو على ألف ومائتي سنة غير الإسلام الذي بُعِثَ به سيدنا محمد ﷺ[1].

---

(1) لكن هذا لا يعني أنَّ هذا التلازم هو الدليل الوحيد على صحة الرأي الذي نعتقده في هذه المسائل؛ بل لكل مسألة من هذه المسائل - وغيرها مما أجمع عليه أئمة المسلمين - أدلة واضحة من القرآن الكريم سقنا بعضها عند كلامنا على المسائل التي تطرقنا لها في كتابنا هذا.

وإذا أجزنا ذلك فسنجيز الكذب في وعد الله الصادق ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[1].

ثم إذا شككنا في حجية السنة وغيرها من المسائل، فما الذي يمنعنا من الشك في كون المصحف الذي بين يدينا هو القرآن الكريم الذي أنزله الله على سيدنا محمد ﷺ؟! وحينئذٍ ما الذي أدى إلى (**اعتبار الذكر الحكيم موحى ومقدساً**)[2] وحده دون غيره؟!

وإذا كان الشافعي لا يخطئ في مثل هذه المسائل، فإنَّه يخطئ فيما لم يتفق المسلمون عليه، وهي مسائل تفوق العَدَّ والحَصْرَ، متفرعةٌ عن تلك الأصول الكبيرة.

وقد عرفنا في صفحاتٍ سابقةٍ[3] أنَّ إرادة الله قد اقتضت ألَّا تكونَ أدلة هذه المسائل بالوضوح والقطعِيَّة كأدلة تلك المسائل، ولذا فقد تفاوتت أنظار المجتهدين في أحكامها، واشتهر اختلافهم فيها كما يجده جلياً من يطلع على شيء من مدونات الفقه الإسلامي.

ومثل هذه المسائل قد يخطئ الشافعي فيها؛ بل هو قد أخطأ في بعضها فعلاً في نظر من خالفه من المجتهدين كالأئمة الثلاثة - أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل - وغيرهم، بحكم طبيعته البشرية، ولأنَّه عند نظره في بعض المسائل قد يغيب عن ذهنه بعض أدلتها، ولاختلاف الأفهام والعقول في استنباط الأحكام من مصادرها.

وإذا عرفنا المسائل التي يخطئ فيها الشافعي وأسباب ذلك، سهل علينا أن ننفي جريرة الجناية عن الشافعي فيما أخطأ وما لم يخطئ فيه من المسائل.

---

(1) سورة الحجر آية 9.
(2) جناية الشافعي [ص15].
(3) [ص53] من كتابنا هذا.

لأنَّنا لا نستطيع أن نتهم عالماً بالجناية إلا بشواهد تدل على ذلك، من أهمها سلوكه طُرُقاً ملتوية في البحث العلمي للوصول إلى رأيٍ معين يتبناه؛ لا سيما إن كان هذا الرأي يجلب له مصلحة شخصية.

والطريق الملتوية مثل إهدار السياق، ولَيِّ أعناق الأدلة لإثبات رأيه، فهل فعل الشافعي ذلك؟!

هذا ما سيجيب عنه كتابنا يسر الله لنا إتمامه.

هل تأثر الإمام الشافعي بما حصل مع الأئمة قبله؟

يرى الإمام الشافعي أنَّ آيات الأمر بالوصية للوارث منسوخة بعد أن تولى ﷻ تقسيم التركات على الورثة بنفسه في آيات المواريث.

وقد اعترض زكريا أوزون على رأي الشافعي وأبدى عدة أدلة تنفي نسخ الوصية للوارث، سننظر فيها في موضعها من هذا الكتاب[1] بإذنه تعالى.

لكن ما يجعلنا نبحث هذه المسألة في هذا الموضع هو أنَّ زكريا أوزون يعلّل ذهاب الشافعي إلى هذا الرأي بالتقرب إلى العباسيين، كما يدعي أنَّ الشافعيَّ قد قَرَّرَ ما قرَّرَه فيها تَأَثُّراً بما فعله الخلفاء مع الإمامين أبي حنيفة ومالك، فيقول[2]:

(والإمام الشافعي يبقى إنساناً يتأثر بما يدور حوله من جور السلطان وبطشه الذي سمع عنه زمن أبي جعفر المنصور مع الإمام أبي حنيفة حيث ضُرِبَ بالسياط حتى ورم رأسه، وكذلك مع الإمام مالك الذي أمر بضربه والي المدينة - زمن المنصور أيضاً - وخلع كتفه، وهو نفسه «الإمام الشافعي» لم ينس منظر الرؤوس التي تدحرجت أمامه في حضرة الخليفة هارون الرشيد على يد سيافه مسرور...).

ويبني زكريا على ذلك أنَّ العباسيين قد **(أدخلوا قاعدة {لَا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ}. لإبعاد الإمام علي وأولاده وأحفاده عن الخلافة إذا ما اعتبروا من ورثة النبي ﷺ)**[3]، وأنَّ ذلك قد **(جعل الإمامَ الشافعيَّ يتحدث في نسخ السنة للوصية، ويعتمد أحاديث أهل المغازي {لَا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ})**[4].

(1) [ص 208- 214] من كتابنا هذا.
(2) جناية الشافعي [ص164].
(3) المصدر السابق [ص163].
(4) المصدر السابق [ص164].

وكما ذكرنا فستتكلّم عن تحليل مسألة الوصية للوارث في فصل النسخ من الباب الأول من كتابنا هذا[1]؛ لكن علينا لكي نكون عقلانيين أن نجيب عن الأسئلة التالية:

الأول: ما هي القضية التي ضرب عليها الإمام أبوحنيفة؟ وما موقف الإمام الشافعي منها؟

والثاني: ما هي القضية التي ضرب عليها الإمام مالك؟ وما موقف الشافعي منها؟

والثالث: هل يستفيد خلفاء بني العباس من نسخ الوصية للوارث؟

أما بالنسبة للسؤال الأول فليس في قصةِ ضَرْبِ الإمام أبي حنيفة سوى أنَّ أبا جعفر المنصور أراده لتولي القضاء؛ ثقةً منه بعلمه وورعه وتقواه، ولما رفض الإمامُ ذلك كَبُر على أبي جعفر أن يوجد من يَرُدُّ له طلباً، فأمر بحبسه وضربه لعله يرجع؛ لكنَّه لم يفعل حتى مات في السجن رَحِمَهُ اللَّهُ[2].

وهنا نتساءل هل تولى الشافعي القضاء لأحد العباسيين؛ خوفاً أن يقع له ما وقع للإمام أبي حنيفة؟!

نعم، تولى الشافعي في شبابه عملاً في اليمن ليرتزق منه عن طريق والي اليمن، وقد حمدت سيرته في هذا العمل[3]؛ لكنَّه تركه بعد مدة وجيزة، وبعد أن نضج الشافعي وسطع نجمه، غادر العراق إلى مصر، وانعزل فيها للتعليم والتأليف حتى وافته المنية[4].

فلو كان الشافعي خائفاً مما وقع لأبي حنيفة لماذا لم يكن قريباً من حاضرة الخلافة في بغداد؟ بل لماذا لم يتولَّ ولايةً حينما أصبح رأيه معتبراً عند علماء الإسلام؟ لماذا ابتعد في مصر بعدما طار صيته وانتشر ذكره؟!

وبخصوص السؤال الثاني: فأصل القصة أنَّ أذناب السلطان كانوا يجعلون من

(1) [ص 208 - 214].
(2) انظر: سير أعلام النبلاء [6/ 401].
(3) انظر: مناقب الشافعي للحافظ البيهقي [1/ 106].
(4) انظر: مناقب الشافعي للحافظ البيهقي [1/ 237].

يعمل معهم يحلف بطلاق نسائه وعتق عبيده والتصدق بجميع أمواله إذا خانهم أو عصى أوامرهم؛ كلٌّ ذلك ضماناً لولائهم المطلق وطاعتهم العمياء.

وكان الإمام مالك يروي حديثاً في بطلان طلاق المُكْرَه، وإذا كان طلاق المكره وأيمانه باطلة فمعنى ذلك أن يتحول جميع ما يحلف به أتباع السلطان إلى مجرد كلمات يتفوهون بها لا أثر لها في ضمان الولاء والطاعة، وأنَّ أحدهم متى وقع في الخيانة فلن تَطْلُق نساؤه، ولن يُعْتَقَ عبيدُه، ولن يخرج شيءٌ من أمواله عن ملكه؛ لأنَّه ببساطة لم يحلف إلا مُكْرَهاً.

لهذا أرادوا منع الإمام مالك من رواية هذا الحديث، ومن تقرير مسألة عدم وقوع طلاق المكره؛ حتى لا يسمع ذلك أحد أتباعهم فيجد لنفسه مخرجاً مما أوثق نفسه به من أيمان.

إلا أنَّ الإمام مالكاً لم يرفع لتهديداتهم رأساً، واستمر في رواية الحديث والإفتاء بموجبه؛ أخذاً بما يمليه عليه ورعه وتقواه من عدم كتمان العلم، والإفصاح بما يعتقد أنَّه الحق.

لهذا ضَرَبَ والي المدينة الإمامَ مالكاً حتى يتوقف عن ذلك، والإمام على موقفه لا يرجع عنه[1].

وهنا نسأل ما موقف الشافعي من مسألة طلاق المكره؟

قال الشافعي[2]: (أَصْلُ ما أَذْهَبُ إِلَيْهِ أَنَّ يَمِينَ الْمُكْرَهِ غَيْرُ ثابِتَةٍ عَلَيْهِ؛ لِما احْتَجَجْتُ بِهِ من الكِتابِ وَالسُّنَّةِ).

فهل سُمع في الأولين والآخرين عن رجلٍ يرى شيخه يُضرب حتى يرجع عن رأيه وشيخه لا يفعل، فيَسْتَبِدُّ الخوفُ بالتلميذ فيقرر رأي شيخه في مؤلفاته ويحتج عليه بالكتاب والسنة؟!

(1) انظر القصة في: سير أعلام النبلاء [8/ 79 - 81].
(2) الأم [8/ 175].

وحتى نعرف جواب سؤالنا الثالث فيجب أن نقف على جميع الأطراف المتنازعة على الخلافة في الفترة التي عاش فيها الإمام الشافعي.

استولى العباسيون على الخلافة بعد نجاحهم في الانقلاب على الأمويين، وبعد أن استقرت السلطة في أيديهم لم يكونوا يحذرون على سلطانهم من أحدٍ كحَذَرِهم من أبناء عمهم العلويين.

لكن في فترة قيام دولة بني العباس كان قد استقر عند عامة المسلمين جواز تولي الخلافة لأيِّ قرشيٍّ ولو لم يكن هاشمياً، فقد تولاها بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى مباشرة أبوبكر الصديق رضي الله عنه وهو من بني تيم، ثم تولاها بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو من بني عدي، ثم تولاها عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو من بني أمية كحال جميع خلفاء الدولة الأموية.

إلا أنَّ هنا مسألة غاية في الأهمية، فبعد أن كانت مقاليد الحكم في يد أول خلفاء العباسيين أبوالعباس السفاح عهد بالحكم من بعده إلى أخيه أبي جعفر المنصور، والأخير عهد بدوره إلى ابنه المهدي، والمهدي عهد إلى ابنه موسى الهادي، والهادي عهد بالحكم إلى أخيه هارون الرشيد الذي عاصره الشافعي.

فإذا أردنا أن نربط بين ما ذكرناه وبين مسألة نسخ الوصية للوارث، فلنا أن نسأل: أليس نسخ الوصية للوارث يبطل كل ما فعله خلفاء بني العباس من الوصية بالخلافة لإخوانهم وأبنائهم؟[1]

فهل بلغت الغفلة والسذاجة بالشافعي إلى الحد الذي يجعله يتقرب للعباسيين بمسألةٍ تنقض عليهم دولتهم؟! لعل زكريا ظنَّ نفسه يتكلم عن شخص في مستوى ذكائه المتواضع، لا عن إمامٍ شهدت له الدنيا بالذكاء وحِدَّة الذهن.

(1) وإذا أجزنا لأنفسنا أن نجاري زكريا أوزون في طريقة تفكيره فنقول: من المعلوم أنَّ زكريا ينتسب إلى دولةٍ رغم اعتمادها النظام الجمهوري إلا أنَّ السلطة فيها انتقلت من الأب إلى الابن - وذلك قبل أن يثور الشعب على تلك الأسرة العميلة - فهل كان زكريا بإنكاره نَسْخَ الوصية للوارث يريد دعم حكم الابن في تلك الدولة، وشرعية انتقال السلطة فيها؟!!

ليس هذا فحسب؛ بل ثمة أمرٌ يقطع دابر الصلة بين رأي الشافعي في مسألة نسخ الوصية للوارث والتقرب للعباسيين، وذلك أنَّ العلويين لا يتميزون عن بني عمهم العباسيين إلا بكونهم من نسل السيدة فاطمة بنت النبي ﷺ، أي: أنَّهم أبناء بنت.

وأبناء البنت ليسوا عند الفرضيين من الورثة؛ بل من ذوي الأرحام وفي إرثهم خلافٌ كبير، وإذا كان الأمر كذلك فليسوا من ورثة النبي ﷺ - بالإضافة إلى أنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يوصِ بالخلافة لابنته السيدة فاطمة حتى يكون لأبنائها إرث الخلافة من بعدها بالوصية - وجَدُّهم علي بن أبي طالب ليس وارثاً أيضاً؛ إذ إنَّ عمه العباس رضي الله عنه كان على قيد الحياة عند وفاة النبي ﷺ، والعم يحجب ابن العم كما في علم الفرائض، فما دخل العلويين في نسخ الوصية للوارث؟!

تساؤل مشروع

لا أظنه يخفى على زكريا أوزون ما فعله الإمام أحمد بن حنبل زمن المأمون والمعتصم والواثق من وقوف في وجه السلطة حينما أرادت نشر القول بخلق القرآن، مع العلم بأنَّ أهمية هذه المسألة وحجمها أقل بكثير من أهمية بعض المسائل التي قررها الشافعي كحجية السنة النبوية وحجية الإجماع وكنسخ الوصية للوارث.

فهل حدث أن قام الإمام أحمد حينما انتشر قبوله بين الجماهير بالتبري من بعض أراء شيخه الشافعي، أو نشر بين جماهيره أن الشافعيَّ أدخل بعض الآراء في دين الله ﷻ خوفاً من سلطةٍ، أو طمعاً في جاهٍ؟

إن كان زكريا أوزون وقف على شيء من ذلك فلْيُطْلِعنا عليه، وإن لم يكن وقف على شيء من ذلك فلماذا ينكر الإمام أحمد القول بخلق القرآن وهو ساكت عن كلِّ ما دسه شيخه الشافعي في دين الإسلام؟!

الباب الأول:
أصول الفقه عند الشافعي

الفصل الأول:
الشافعي والقرآن

الشافعي والتأكيد على عربية القرآن، ومسألة المُعَرَّب في القرآن

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ[1]: (فَأَقامَ حُجَّتَهُ بِأَنَّ كِتابَهُ عَرَبِيٌّ - فِي كُلِّ آيَةٍ ذَكَرْناها - ثُمَّ أَكَّدَ ذَلِكَ بِأَنْ نَفَى عَنْهُ جَلَّ وَعَزَّ كُلَّ لِسانٍ غَيْرَ لِسانِ العَرَبِ فِي آيَتَيْنِ مِن كِتابِهِ، فقالَ تَبارَكَ وَتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[2].

وَقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾)[3].

قد أشرنا في المقدمة إلى أنَّ من أهم أركان مشروع الشافعي ضبط عملية الاستنباط من القرآن الكريم، وبناء على هذا جاء اضطلاعه بتأسيس علم أصول الفقه من حيث هو المنهج العلمي الذي يتبعه المجتهد في استنباط الأحكام الفقهية.

ولأنَّ عقلية الإمام الشافعي عقليةٌ مَنْهَجِيَّةٌ، ولأنَّ فهم القرآن الكريم لا يتم إلا عن طريق قواعد لغة العرب، اهتم الشافعي بالتدليل على عربية القرآن الكريم ونفي الشبه عنها؛ لكي لا يكون كلامه مؤسَّساً على مقدمةٍ قد يراها البعض ليست ثابتةً.

وقد سلك الشافعي في التدليل على هذه المسألة طريقين:

الأول: الاستدلال بالآيات التي تنص على عربية القرآن، وذلك في نص سنذكره لاحقاً بإذن الله[4].

الثاني: هو نفي كون القرآن أعجمياً، والاستدلال بالآيات التي نفت العُجْمَةَ عن كتاب الله الكريم.

---

(1) الرسالة [ص19].
(2) سورة النحل آية 103.
(3) سورة فصلت آية 44.
(4) [ص116] في موضوع هل القرآن والكتاب والفرقان والذكر شيء واحد؟

ولكن زكريا لم يعجبه ما سلكه الشافعي في تقرير ذلك من إيراد (**بعض الأمثلة من الذكر الحكيم لإثبات ذلك من دون أن يدخل في بحث مفهوم اللغة ونشأتها ومقارنتها بغيرها، أي: أنَّه استند إلى ذكر النص لا إلى ما يُسمى اليوم البحث اللغوي والأكاديمي**[1])[2].

ومع تحفظنا على وصف الآيات التي استدل بها الشافعي بالأمثلة - بل نحن نراها أدلة - إلا أنَّنا نتساءل ما أثر سلوك طريقة البحث الأكاديمي على الرأي الذي رجَّحه الشافعي؟! ماذا لو سلك الشافعي طريقة البحث الأكاديمي ورأى أنَّ الحق هو عربية القرآن هل سيوافقه زكريا، وهل سيكون هناك جناية للشافعي؟!

كان الأولى بزكريا أن يرتقي بعقله ويقصر نظره على الرأي الذي يتبناه الشافعي دون الانصراف إلى الشكليات.

ثم وقف زكريا أوزون مع بعض الكلمات الأعجمية الواردة في القرآن الكريم ليثبت أنَّ (**القرآن قد يشتمل على ألفاظ أعجمية**)[3]، ومثَّل لذلك بـ: «صراط»، «سندس»، «استبرق»، «ضنكى».

ومع اعترافنا باستعمال هذه الكلمات في بعض اللغات غير العربية - أو هكذا يقال على الأقل - إلا أنَّنا لا نرى وجودها في كتاب الله الكريم قدحاً في كونه عربياً بالمعنى الذي يراه الشافعي.

وذلك إما لأنَّ هذه الألفاظ مما اتفقت عليه اللغتان، فهي مستعملة في اللغة العربية كاستعمالها في اللغة الأخرى، ولا أدري ما دليل زكريا على استحالة هذا الاحتمال؟!

وإما لأنَّ تلك المفردات قد انتقلت من لغتها الأصلية إلى اللغة العربية، واستعملها العرب الأصليون حتى أصبحت من صميم الكلمات العربية.

---

(1) وليت شعري هل سلك زكريا في كتابه سبيل البحث الأكاديمي حتى يطالب الشافعي بذلك؟!
(2) جناية الشافعي [ص46].
(3) المصدر السابق [ص47].

ولا أدري هل لدى زكريا ضابطٌ لكون كلمةٍ ما عربية سوى نطق أهل اللغة بها؟ فإن أقر بهذا الضابط فسيلزمه الإقرار بعربية تلك الكلمات؛ لأنَّ القرآن استعملها، والقرآن خير كتاب يحوي اللغة العربية ألفاظاً وأسلوباً ونحواً وصرفاً.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الدليل القاطع على أنَّ وجود تلك الألفاظ في القرآن لا يقدح في عربيته أنَّ مشركي العرب - مع حرصهم على معارضة القرآن والقدح فيه - لم يروا في تلك الكلمات تكذيباً لوصف القرآن نفسه بالكتاب العربي، ولو فعلوا ذلك لنقل واشتهر، ولكان ذلك سبباً في وأد الدعوة الإسلامية في مهدها.

بل عندما اتهم المشركون رسولَ الله ﷺ بأنَّه يتعلم القرآن من حدادٍ أعجميٍّ بمكة، وأشار تعالى لمقولتهم في قوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾[1]. ثم نقض شبهتهم بقوله ﷻ: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[2]، لم يحتجوا في الدفاع عن موقفهم بتلك الكلمات، فما سبب ذلك في رأي القارئ الكريم؟!

ويستشهد زكريا[3] بقول الإمام الشاطبي[4]: (إنّ القرآن عربي لا بمعنى أنَّ القرآن يشتمل على ألفاظٍ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل؛ لأنَّ هذا من علم النحو واللغة؛ بل بمعنى أنَّه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي).

ولو تأمل زكريا قليلاً لوجد أنَّ مقصود الإمامين الشاطبي والشافعي واحد؛ لأنَّه إذا كان البحث في تلك الألفاظ من اختصاص علم النحو واللغة، كان المقصود أنَّ (عربية القرآن تكمن في أسلوبه ومعانيه)، كما اعترف زكريا[5]، وإذا كان الأمر كذلك كان هذا اختصاص علم أصول الفقه تحقيقاً لهدفه في ضبط عملية استنباط الأحكام

---

(1) سورة النحل آية 103.
(2) سورة النحل آية 103. والقصة رواها الطبري في تفسيره [14/ 365].
(3) جناية الشافعي [ص46].
(4) الموافقات [1/ 39].
(5) جناية الشافعي [ص47].

من القرآن الكريم على وفق قواعد لغة العرب.

وأما قول زكريا[1] في تعليقه على كلام الشاطبي: (فإنَّ كلمة الكتاب **لا** تنوب عن القرآن)، فهذا مبني على رأيه في إنكار الترادف، وهذا ما سنناقشه باستفاضة في نهاية هذا الفصل[2].

(1) المصدر السابق [ص47].
(2) [ص 106 - 115] من كتابنا هذا.

وجوب تعلم العربية على المسلم

أكد الإمام الشافعي رضي الله عنه على عربية القرآن، ثم قال[1]: (فَعَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أن يَتَعَلَّمَ مِن لِسانِ العَرَبِ ما بَلَغَهُ جُهْدُهُ حَتَّى يَشْهَدَ بِهِ أَن لا إله إلّا الله وأَنَّ مُحَمَّداً عبدُه ورَسولُهُ، ويَتْلُوَ بِهِ كِتابَ اللهِ، ويَنطِقَ بالذِّكْرِ فيما افْتُرِضَ عليه مِن تَكْبيرٍ، وأُمِرَ بِهِ مِن التَّسْبِيحِ والتَّشَهُّدِ وَغَيْرِ ذَلِكَ).

لا بدَّ لنا قبل الحديث عن موضوعنا من تقرير قاعدتين:

الأولى: أنَّ الإسلام دين الإقناع والعلم، فلا يقبل من أحد أن يقول شيئاً، أو يتعبد بذكر، دون أن يعرف معناه، فليس في ديننا تَعَبُّدٌ بتلاوة طلاسم، أو ما لا يفهم المقصود به ولو من حيث الجملة[2].

وبالتالي لا يصح إسلام شخص وهو لا يعرف معنى الشهادتين؛ بل قد ذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ من يتلو ذكراً وهو لا يعرف معناه فإنَّه لا يثاب عليه.

والثانية: أنَّ أغلب الأذكار والأدعية التي يجب على المسلم تكرارها - إنْ في الصلاة وإنْ في غيرها من العبادات - واردةٌ في القرآن الكريم، والقرآن توقيفيٌّ بمعنى أنَّه يجب المحافظة على نصّه، وعدم تغيير شيء من كلماته أو حروفه.

وبناءً على هاتين القاعدتين يرى الشافعي كغيره من العلماء أنه يجب على المسلم الناطق بغير العربية أن يتعلم من العربية القدر الذي يفهم به ما يجب عليه تلاوته من أذكار.

وهذه كلمات قليلة لا يستدعي معرفة معانيها كبير جُهْدٍ، ولا تستنفد كثير وقتٍ، وبهذا نعرف المبالغة في قول زكريا[3]: **(وعليه، فإنَّ معظم المسلمين اليوم - إن لم نقل غالبيتهم العظمى - مُقَصِّرون لا يؤدون الواجب الشرعي المطلوب - حسب**

---

(1) الرسالة [ص20].

(2) مثل الحروف المقطَّعة أوائل السور فهي وإن لم يفهم معناها بالتحديد؛ لكن من السهل معرفة أنَّ المقصود بها تحدي مشركي العرب أن يأتوا بمثل القرآن المؤلف من جنس هذه الحروف التي ينطقون بها.

(3) جناية الشافعي [ص47].

رأي الإمام الشافعي - ففي أندونيسيا مثلاً - أكبر بلد إسلامي غير عربي - وباكستان وسيرلانكا وبعض أهل البلقان وإيران وتركيا يكاد يعرف بعض أهلها من المسلمين بضع كلمات أو جمل من العربية).

وهل قال الشافعي بأنَّه يجب على كل مسلم أن يعرف من العربية ما يعرفه الناطقون بها؟! وهل فعلاً أنَّ معظم المسلمين من غير العرب اليوم لا يعرفون معنى الشهادتين، أو ما يواظبون على تلاوته من آياتٍ وأذكار، ولو إجمالاً؟!

وبالمناسبة، فمن الواضح أنَّ لدى زكريا أوزون خللاً في تصور منهجية الاستدلال الفقهي، ففقهاء الإسلام يبحثون عن حكم المسألة عبر الأدلة الشرعية المعتبرة، فإذا استنفدوا جهدهم واطمأنوا لما وصلوا، إليه لا يهم بعد ذلك إن عمل أغلب الناس بالحكم أم لا، فالفقيهُ المسلم يُغَيِّرُ الواقعَ، لا يحبس نفسه فيه.

وفي الحقيقة منذ أن قرأت كلام زكريا وأنا لا أزال أطرح على نفسي التساؤل التالي:

لو كان زكريا أوزون حياً عندما أتى محمد بن عبدالله ﷺ بدعوته المباركة الميمونة فهل سيقول له: إنَّ دعوتك تجعل كل من خالفها من مشركي العرب في النار، وهم أكثر ممن تابعك عليها، لذا فدعوتك باطلة؟!

وهنا أسأل القارئ الكريم: أليس هذا بالضبط هو نفس القياس المنطقي الذي حاكَمَ به أوزون كلامَ الشافعي؟!

وهنا نرى أنَّ زكريا وأمثاله يصطنعون الغيرة على الدين الإسلامي، والرغبة في تجديده وتنقيته من عوالق التراث - حسب قولهم - ثم يأتون بدعاوى يلزم منها هدم الإسلام من أساسه الذي بني عليه.

نعود إلى موضوعنا الأصلي، وننظر في بقية كلام زكريا أوزون حوله حيث يقول[1]:

(ولعل نشوء مدارس أحكام التجويد والتلاوة في القرآن كان سبباً ناجماً عن التأكيد

---

(1) جناية الشافعي [ص48].

على عربية الكتاب). وإلى هذه اللحظة لا أعلم ما العلاقة بين عربية القرآن ومدارس تصحيح التلاوة؟ ثم لو فرضنا أنَّ القرآن نزل بغير العربية، ألن يكون تصحيح تلاوته مطلوباً، وبالتالي تنشأ له مدارس خاصة؟

قد أشرنا آنفاً إلى أنَّ القرآن الكريم توقيفي، ولذا فلا بد للمسلم من تصحيح تلاوته حتى يَتَسَنَّى له التعبد بنصِّه كما أُنْزِل، ولأنَّ هذا التصحيح هو الدرجة الأولى والتمهيد لتَفَهُّم المعنى والغوص في أسراره.

ثم يتابع زكريا حديثه واصفاً مدارس التجويد بأنَّها[1]: **(اهتمت باللفظ وأساليبه وشكله، ولم تهتم بالمضمون والمعنى الذي أراده الباري لعباده)**. ولا أدري ما هي درجة المضمون والمعنى الذي يريد هذا الباحث المتحذلق من مدارس تجويد القرآن أن تهتم به!!

فإن قَصَدَ التعمق في تفسير القرآن والغوص في أسراره وأنواره، فهذا علمٌ له متخصصوه، وتفنى الأعمار في رَوم الإحاطة به، لذا من الحمق طلبه من كل المسلمين.

وإن قصد المعنى الإجمالي للآيات التي يحتاجها كل مسلم - كآية الوضوء في سورة المائدة، وآيات الصيام في سورة البقرة - فهو حاصلٌ لكل مسلمٍ حصَّل الفقه الواجب عليه في أمور دينه ودنياه.

على أنَّه ليس من إلقاء التهم جزافاً القولُ بأنَّ زكريا يقلل من شأن تصحيح ألفاظ القرآن، ومن المعلوم أنَّ القرآن الكريم يؤخذ بالتلقي لا بالقراءة الفردية؛ لأنَّ تلوث سليقة العربي باللهجات العامية - مثلاً - قد يكون سبباً في غياب التصور الصحيح لمعنى كلمةٍ على الوجه الذي تقرأ به، فيُغَيِّرُها التالي عن ذلك الوجه، فيكون سبباً في تغيير المعنى أو هبوط مستوى بلاغة الآية وهبوطها عن مراقي الإعجاز.

---

(1) المصدر السابق [ص48].

وبهذا تعرف أنَّ تصحيح لفظ القرآن هو بداية الولوج إلى المعنى، واكتشاف أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز.

ونحن لا ننكر أبداً (**أنَّ الله ﷻ رب العباد أوحى كتابه باللسان العربي؛ لكنه يقبل ويسمع ويفهم لغة كل عبد مهما كانت، في سره وعلنه**)[1]. لكن هل يقبل رب العباد تعالى تغيير كتابه وتحويله عن لفظه الذي أنزل به؟!

يخلط زكريا أوزون في ختام هذه الفقرة من كتابه بين مقام الدعاء ومقام التعبد بتلاوة القرآن، ففي مقام الدعاء فباب الرحمن الرحيم مفتوح وجوده ممنوح لكل سائل أو طالب حاجة، سواء كان قادراً على السؤال والدعاء باللغة العربية، أم بأيٍّ لغة من لغات أو لهجات العالم، أو حتى لو كان لا يستطيع الكلام أصلاً.

أما مقام التعبد بتلاوة الكتاب الكريم فهو تعبد بنصٍّ محددِ الألفاظ والكلمات، فلا يجوز التلاعب بألفاظه؛ بل من الجائز جداً - وهذا ما نعتقده واقعاً شرعاً - أن يكون الالتزام بنصٍ التزاماً حرفياً من جملة التكاليف التي فرضها الله على المسلمين.

---

(1) المصدر السابق [ص48].

بين العام والخاص والظاهر

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: (فإنَّما خَاطَبَ اللهُ بكِتابِهِ العَرَبَ بِلِسانِها، وكانَ مِمَّا تَعْرِفُ مِن مَعانِيها اتِّساعَ لِسانِها.

وإنَّ فِطْرَتَهُ أن يخَاطِبَ بالشَّيْءِ مِنْهُ عاماً ظاهِراً يُرادُ بِهِ العامُّ الظاهِرُ، ويُسْتَغْنَى بأَوَّلِ هذا مِنْهُ عَن آخرِهِ.

وعامّاً ظاهِراً يُرادُ بِهِ العامُّ وَيَدْخُلُهُ الخاصُّ، فَيُسْتَدَلُّ عَلى هَذا بِبَعْضِ ما خُوطِبَ فِيهِ.

وعامّاً ظاهِراً يُرادُ بِهِ الخاصُّ، وظاهِراً يُعْرَفُ في سِياقِهِ أَنَّه يُرادُ بِهِ غَير ظاهِرِهِ.

فَكُلُّ ذَلِكَ مَوْجُودٌ عِلْمُهُ فِي أَوَّلِ الكَلامِ أَوْ أَوْسَطِهِ أو آخرِهِ).

في هذا النص يبين الشافعي أن بعض الكلام العربي منه ما يدل على معاني واضحة تتبادر إلى عقل السامع بمجرد سماعه الكلام، ويدل نفس الكلام أيضاً على معانٍ أخرى لا تعرف إلا بالتأمل والنظر في سياق الكلام والقرائن الموجودة فيه، ويضرب الشافعي لذلك مثلا بالعموم والخصوص.

ونحن سنبين أولاً معاني الألفاظ الثلاثة - الظاهر والعام والخاص - ثم نشرع في شرح ما قصده الشافعي، ونجيب عما اعترض به زكريا على هذا النَّص، فنقول:

أولاً: الظاهر: هو كلام يحتمل أن يدل على أحد معنيين؛ لكن أحدهما أقرب إلى فهم السامع من الآخر، فالقريب هو الظاهر، والمعنى الآخر إذا وجد السامع دليلاً يدل على أنَّه هو ما قصده المتكلم يسمى مؤولاً.

مثال ذلك: لو قال شخص لصاحبه: الكتاب خير جليس. فهذه الجملة الظاهر منها أنَّ القائل قَصَدَ جنس الكتب، وأن خير مجلس يجلسه المرء هو ساعة القراءة ومناجاة الكتب. فهذا المعنى هو ما أطلق عليه الشافعي اسم الظاهر.

---

(1) الرسالة [ص22].

لكن لو كان السامع يعلم أنَّ المتكلم كان يتكلم عن كتاب معين - قاصداً بـ«ال» العهدية - وأنَّه أراد مدح ذلك الكتاب بعينه، فهذا المعنى غير المعنى الظاهر؛ لكنَّه معنىً يحتمل أن يكون مقصوداً للمتكلم، وإن كان لا يستطاع معرفة أن المتكلم قصده إلا بقرينة، وعلى هذا المعنى تدور جميع التعاريف التي عَرَّف الأصوليون مصطلح الظاهر.

من تلك التعاريف قول حجة الإسلام الغزالي[1]: (هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع).

ومنها قول الإمام الآمدي[2]: (ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي[3]، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحاً).

وعرفه الزركشي[4] بأنَّه: (الواضح).

فها أنت أيها القارئ الكريم ترى أنَّ دلالة قول المتكلم «الكتاب خير جليس» على جنس الكتب دلالةٌ واضحةٌ يفهمها السامع بمجرد سماعه للكلام، وهذا ما قصده الإمام الزركشي بتعريفه للظاهر بـ(الواضح).

ولأنَّه هو الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة عرفنا أنّه هو المعنى الذي وضع له الكلام، وإن كنا لا نلغي احتمال الكلام لمعنى آخر كأن يقصد المتكلم كتاباً معيناً - كما رأينا في المثال - إلا أنَّ هذا يبقى احتمالاً مرجوحاً، وهذا ما قصده الإمام الآمدي في تعريفه.

ولأنَّه لا يحتاج في فهمه من الكلام إلى دليل أو قرينة كان هو الذي يغلب على الظن أنّ هذا هو المعنى المفهوم منه؛ وإن كنا لا نقطع بأنَّ هذا هو المقصود كما في المثال. وإلى هذا أشار الغزالي في تعريفه.

(1) المستصفى [2/ 49].
(2) الإحكام [3/ 65].
(3) في جناية الشافعي [ص41]: الفرعي. فتأمل.
(4) البحر المحيط [3/ 436].

وبهذا يعلم القارئ الفطن أنّ التعاريف الثلاثة متفقة المعنى - وإن اختلفت عباراتها - فأين (**الأمر الذي أطلق عنان الأئمة والأتباع للاجتهاد والاختلاف في تعريفها**)[1] كما يتوهَّم زكريا أوزون؟!!

ثانياً : العام وهو لفظ يدخل فيه أمور كثيرة يصدق عليها هذا اللفظ دفعةً واحدةً، فإذا شمل هذا اللفظ جميع تلك الأمور كان عاماً باقياً على عمومه، أما إن أراد المتكلم إخراج بعض تلك الأمور، ودَلَّ دليلٌ على إرادته تلك، كان عاماً دخله التخصيص، وسيتضح ذلك بالمثال التالي:

سأل مديرُ إحدى المدارس أَحَدَ مُدَرِّسِيهِ: هل غاب أحد من الطلاب اليوم؟ فأجابه قائلاً: حضر طلاب المدرسة جميعهم. فقول هذا المدرس «طلاب المدرسة» يقال له: عامّ؛ لأنَّه شامل لكل طالب اسمه مقيد في سجلات المدرسة.

لكن إذا صادف أن كان أحد الطلاب مريضاً والمدير يعلم به من قبل، كان قول المدرس من قبيل العام المخصوص؛ لأنَّه سيكون مقصوده: جميع الطلاب سوى الطالب المريض، ويصبح علم المدير بوضع ذلك الطالب دليلاً وقرينة على عدم إرادة المدرس إدخاله في الكلام.

وكما فعلنا عند بحثنا لتعريف الظاهر سنرى هل بين تعاريف الأصوليين للعامٍّ اختلاف، كما يتصور زكريا أوزون[2]؟!.

عرّف حجة الإسلام الغزالي العامَّ بقوله[3]: (إنَّه اللفظ الواحد الدالُّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً معاً).

وعرّفه أبو الحسين البصري بقوله[4]: (العام هو كلامٌ مُسْتَغرِق لجميع ما يصلح له).

ولا تعارض بين التعريفين لأنَّ لفظ «الطلاب»، أو «طلاب المدرسة» - المارّ علينا

(1) جناية الشافعي [ص41].
(2) المصدر السابق [ص42].
(3) في المستصفى [2/ 106].
(4) في المعتمد [1/ 189].

في المثال السابق - دالٌّ على اثنين فأكثر فصاعداً إلى نهاية عدد الطلاب المقيدين في سجلات المدرسة، وهو كذلك يستغرقهم بحيث يدخل فيه كل طالب مقيد في تلك السجلات؛ لأنَّهم هم الصالحون للدخول في اللفظ، بخلاف غيرهم كأعضاء هيئة التدريس في المدرسة؛ فإنَّهم ليسوا صالحين للدخول في لفظ: «طلاب المدرسة»، فأين **(اختلافات التعريف عند الأئمة)** الذي يزعمه زكريا أوزون[1]؟!

وأرجو أن يكون قد اتضح معك - بعد معرفتك لمعنى «العام» - معنى الخاص، وهو لفظ لا يدخل تحته أشياء متعددة وذلك كنحو زيد، أو يدخل؛ لكن لا يراد به في الجملة التي وقع فيها إلا شيء واحد كقولك: رأيت مسلماً هذا اليوم. فلفظ «مسلم» لا يصلح أن يقصد به في هذه الجملة إلا مسلم واحد، وإن كان قابلاً لأن يقصد به أي شخص قد اعتنق دين الإسلام.

وبعد هذه المقدمة في بيان معنى الظاهر والعام والخاص نرجع إلى أصل الموضوع وهو تقريب الإمام الشافعي لمعنى الظاهر من خلال التمثيل بالعام والخاص، فنقول:

إذا ورد لفظ عام فإنَّ بقاءه على عمومه هو الظاهر من هذا اللفظ، وأما إذا قصد المتكلم بعض من يصلح للدخول في مدلول هذا اللفظ فسيصبح مقصود المتكلم خلاف الظاهر.

فمثلاً قولنا: حضر الطلاب جميعهم. فإنَّ الظاهر من هذه الجملة شمولها لكل الطلاب؛ لكن إن دلَّ دليل على عدم إرادة المتكلم لبعض الطلاب، فحينئذٍ يكون المتكلم قد أراد بالعبارة خلاف ظاهرها.

ولأنَّ الناطقين بالعربية الخبيرين بتعابيرها يدركون عن قرب الكمَّ الكبيرَ من تَنَوُّع الأساليب والصِّيَغ التي يستطيع المتكلم العربي التعبيرَ بها عن ما في نفسه من عموم وخصوص، وظهور وغير ذلك، فإنَّهم يتوصلون من خلال ذلك إلى معرفة مدى سعة

(1) جناية الشافعي [ص42].

لسان العرب، وعن هذا المعنى قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ[1] عن العرب إنَّها: (تَعْرِفُ مِن مَعانِيها اتِّساعَ لِسانِها).

وحيث إنَّ زكريا لم يفهم مرمى عبارة الشافعي هذه، فقد علَّق عليها بقوله[2]: **(والأمر قد يكون معكوساً تماماً؛ فالعرب مما تعرف من لسانها اتساع معانيها)**. وكلام أوزون هذا دليل على أنَّه لم يدرك معنى الاستقراء[3]، وأنَّه التوصل من الجزئيات إلى قاعدة كلية؛ فالجزئيات هنا هي الأساليب والتعابير العربية، والقاعدة الكلية هي اتساع اللغة العربية.

وعندما قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ[4]: (وإنَّ فِطْرَتَهُ أن يخَاطِبَ بالشَّيْءِ مِنْهُ عاماً ظاهِراً يُرادُ بِهِ العامُّ الظاهِرُ، ويُسْتَغْنَى بأَوَّلِ هذا مِنْهُ عَن آخِرِهِ)، يعلق زكريا أوزون على كلمة الشافعي هذه بقوله[5]: **(وفطرة الله أن يُخاطب بالشيء...كيف التوصل إلى ذلك؟!)**.

وقبل الجواب على هذا التساؤل لا بد أنَّ نعرف أنَّ مقصود الشافعي بفطرة الله ﷻ ما جرت عليه عادته في كتابه الكريم من الأساليب اللغوية، ودراسة عادات القرآن الأسلوبية من الأمور المهمة جداً للباحث في استنباط الأحكام من الكتاب العزيز.

أما كيف التوصل إلى ذلك؟ فبكل بساطة بتتبع الآيات القرآنية، والخروج منها بقواعد كلية.

ولو قرأ زكريا أوزون رسالة الشافعي بتجرد، لوجد الشافعيَّ ذكر في «باب بيان ما نزل من الكتاب عامّاً يُراد به العام ويدخله الخصوص»[6] ست آيات، مثل قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[7]، وقوله جلَّ

---

(1) الرسالة [ص22].
(2) جناية الشافعي [ص41].
(3) وقد سبق لنا بيان وجه آخر من وجوه جهل زكريا بالاستقراء، في [ص48] من كتابنا هذا.
(4) الرسالة [ص22].
(5) جناية الشافعي [ص41].
(6) الرسالة [ص23].
(7) سورة الأنعام آية 102.

ذكره: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1]. وقد علّق على الآيتين الكريمتين بقوله[2]: (فَهَذَا عَامٌّ لَا خَاصَّ فِيهِ).

ولو قرأها زكريا أوزون بتجرد لوجد الشافعيَّ ذكر في «بابُ بَيانِ مَا نَزَلَ مِن القُرْآنِ عامَّ الظاهِرِ وَهُوَ يَجْمَعُ العامَّ والخصوص»[3] ثلاث آيات، من بينها قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[4]، وشرح من خلال تلك الآيات ما يريد تقريره في هذا الباب.

ولو قرأها زكريا أوزون بإنصاف لوجد الشافعيَّ ذكر في «بابُ بيانِ ما نَزَلَ مِن الكِتابِ عامَّ الظاهِرِ يُرادُ بِهِ كُلِّهِ الخاصُّ»[5] أربع آيات نذكر منها قول الله جلَّ مِن قائلٍ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[6]، وشرح كلَّ آية على حدةٍ مع بيانِ وجه دخولها في موضوع الباب.

هذه الأمثلة وغيرها كثير تدل على أنَّ الشافعي لم يقرر ما قرره إلا بعد تتبع آيات الكتاب الكريم، والنظر فيها نظرة فاحصة - وهو القرشي الذي أخذ اللغة عن هذيل - لكن أين من يقرأ رسالة الشافعي بإنصاف؟!!

ونختم حديثنا هذا ببيان فائدة هذا البحث وهي أنَّ الأصل في دلالة الألفاظ العامة في القرآن الكريم أن تبقى على عمومها لأنَّه الظاهر؛ إلا إن دل دليل على التخصيص فحينئذٍ يحكم به.

---

(1) سورة هود آية 6.
(2) الرسالة [ص23].
(3) الرسالة [ص24].
(4) سورة النساء آية 103.
(5) الرسالة [ص25 - 27].
(6) سورة آل عمران آية 173.

العام الذي لا يدخله التخصيص

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: (وقال تبارك وتعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[2]، وقال تبارك وتعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾[3]، وقال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾[4]، فَهَذَا عَامٌّ لا خاصَّ فِيهِ).

ويتابع إمامُنا قائلاً[5]: (فكُلُّ شيءٍ من سَمَاءٍ وأَرْضٍ وَذِي رُوحٍ وَشَجَرٍ وَغَيْرِ ذلك فالله خَالِقُهُ، وَكُلُّ دابةٍ فَعَلَى اللهِ رِزْقُها، ويَعْلَمُ مُسْتَقَرَّها وَمُسْتَوْدَعَها).

قد يأتي اللفظ العامّ في بعض الجمل ويدل دليلٌ على أنَّه لا يجوز تخصيصه، وذلك مثل قولنا: «كل مثلث له ثلاثة أضلاع فقط»، فهذا لفظٌ عامٌّ لا يجوز تخصيصه؛ لأنَّ كون المثلث له ثلاثة أضلاع داخل في ماهية المثلث، فكل شكل ليس له ثلاثة أضلاع فقط فليس بمثلث، وبالتالي لن يكونَ داخلاً في هذا اللفظ العام.

وقد ضرب الشافعي لذلك ثلاثة أمثلة من كتاب الله الكريم، لم يجد زكريا أوزون فيها ما ينتقد إلا قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[6].

ونقل[7] عن محمد بن داود الظاهري اعتراضه على تمثيل الشافعي بهذه الآية بقوله: (كيف عدَّ هذه الآية في العمومات التي لم يدخلها التخصيص؟! والله تعالى شيء بدليل قوله: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُ﴾[8]، وأيُّ ضرورةٍ دعتْه إلى هذا؟!

(1) الرسالة [ص23].
(2) سورة الزمر آية 62.
(3) سورة الأنعام آية 1.
(4) سورة هود آية 6.
(5) الرسالة [ص23].
(6) سورة الزمر آية 62.
(7) جناية الشافعي [ص42 - 43].
(8) سورة الأنعام آية 19.

وكيف يحتمل العموم ما أومأ إليه؟ وقد بدأ الله بنفسه فأخبر بقوله: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[1]، وهل تحتمل الأوهام في المخاطبة ما أومأ إليه؟

ولولا أنَّ القلوب لا تطيق الكلام لكان عليه فيه كلام كثير).

ويتابع نقله[2] عن ابن داود حيث يقول الأخير: (إنَّ الآية تخرج عامة في مذاهب جميع الناس؛ لأنَّه لما كان ما عرَّض به في الله محالاً خارجاً عن الوهم، عُلِمَ أنَّ الخِطابَ إنَّما يخرُج على ما يُعْقَل ويُتَوَهَّم، فإذا لم يخرج على ما لا يُتَوَهَّم لم يدخل في ذلك عموم وخصوص).

وأنت ترى أنَّ العام الذي لا يدخله التخصيص ثابت كما في المثال الذي قررناه، وقد ذكر له الشافعي مثالين - سوى المثال الذي اعترض عليه ابن داوود - لم يعترض عليهما أوزون، وحينئذٍ ما الفائدة من انتقاد هذا المثال؟! هل سيهدم أوزون منظومةَ الشافعي المعرفية عندما اكتشف له مثالاً تسامح فيه؟! هذا أوَّلاً.

وثانياً: لم يذكر زكريا مصدره في النقل عن ابن داود، وما أدرانا أنَّ ما نقله عنه ثابت؟!

وثالثاً: جواباً عن انتقاد ابن داود نقول التخصيص نوعان:

أحدهما: بيان أنَّ شيئاً ما غير داخلٍ في اللفظ العام، وهذا يغلب حصوله في التخصيص بالعقل.

والآخر: إخراج ما لولا التخصيص لدخل، وهذا يغلب حصوله في المخصصات المتصلة كالاستثناء.

وبالتالي لا يجوز الاعتراض على تمثيل الشافعي بلفظ الجلالة لأنَّه غير داخل في عمومه - وإن كان يطلق على الذات الإلهية لفظ: «شيء» - ودليل عدم دخوله أنَّك بمجرد أن تقرأ «الله خالق» تجزم بأنَّ الله ﷻ يستحيل أن يكون من مفعولات اسم

---

(1) سورة الزمر آية 62.
(2) جناية الشافعي [ص43].

الفاعل؛ لقيام الدليل العقلي على استحالة كون الشيء خالقاً ومخلوقاً في آنٍ واحدٍ.

فهل يجوِّزُ ابنُ داوود والنافخُ في بوقه زكريا إمكانَ كون الله تعالى عما يقول الجاهلون - أو أيِّ شيءٍ آخر - خالقاً ومخلوقاً في آنٍ واحدٍ؟!!

وختاماً، لنتأمل قول ابن داود: (إنَّ الآية تخرج عامة في مذاهب جميع الناس). أليس موافقاً لما يدعيه الشافعي بالضبط، فلماذا تكثير الكلام بانتقاد الشافعي فيما يسلم ابن داود به؟!

العام الذي أريد به الخصوص

قال الإمام الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في الرسالة[1] باب بَيان ما نَزَلَ مِن الكِتاب عامَّ الظَّاهِرِ يُرادُ بِهِ كَلُّهُ الخاصُّ: (قالَ اللهُ تَبارَكَ وَتَعالى: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ ﴾[2]، فَالعِلْمُ يُحِيطُ - إن شَاءَ اللهُ - أنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ لَمْ يَحْضُروا عَرَفَةَ فِي زَمَانِ رسولِ اللهِ، وَرَسُولُ اللهِ المُخاطَبُ بِهَذا وَمَن مَعَهُ.

وَلَكِنَّ صَحِيحاً مِن كَلامِ العَرَبِ أَن يُقالَ: ﴿أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ ﴾[3]، يَعْنِي: بَعْضُ النَّاسِ).

إذا سمع أحدنا شخصاً يقول لآخر: افعل كما فعل زيدٌ. فإنَّه يجزم أنَّ زيداً شخص آخر غير المخاطَب.

هذا تماماً نفس ما فهمه الشافعيُّ من قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ ﴾[4]؛ لأنَّه لما كان سيدنا رسول الله ﷺ ومن معه من الصحابة مخاطبين بقوله تعالى: «أفيضوا»، دلَّ على خروجهم من عموم لفظ «الناس».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن لفظ «الناس» شامل لكل إنسان من ولد آدم من أول الدنيا إلى قيام الساعة، ومن البدهيّ أنَّ من وُلِدوا بعد عصر النبوة، ومن عاش قبل ذلك بقرون متطاولة ليسوا ممن أَمَرَ الله نبيَّه ﷺ وأصحابه بالإفاضة من حيث أفاضوا.

فَدَلَّ خروج المخاطبين بهذه الآية وخروج من عاشوا قبل عصر النبوة وبعده على أنّ لفظ «الناس» وإن كان لفظاً عامّاً في الأصل؛ إلا أنَّه أريد به قدرٌ خاصٌّ من الأفراد الداخلين فيه.

---

(1) [ص27].

(2) سورة البقرة آية 199.

(3) سورة البقرة آية 199.

(4) سورة البقرة آية 199.

هذا مع أنَّ كل الناس الموجودين بعد عصر النبوة - وإلى قيام الساعة - داخلون في الأمر بالإفاضة من حيث أفاض النبي ﷺ وأصحابه، فأين (إيمان الشافعي بتاريخية النص) الذي يزعمه زكريا[1] أخذاً من قول الشافعي: (بَيان ما نَزَلَ مِن الكِتابِ عامَّ الظَّاهِرِ يُرادُ بِهِ كَلُّهُ الخاصُّ)؟!

فتاريخية النص تعني تخصيص بعض الأوامر والتكاليف الشرعية بمن عاشوا في عصر النبوة، وهذا ما لم يقله الشافعي في هذا الباب، ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد.

وإذا كان الشافعي قد فهم بقدراته اللغوية أنَّ المراد بلفظ «الناس» بعض الناس، فلم يكن ذلك نسياناً لـ(تعريفه للناس في بداية كتابه)[2]؛ لسببٍ بسيطٍ، وهو أنَّ الشافعي لم يُعَرِّفْ كلمة الناس (بأنَّهم أهل الكتاب والكفرة من العربِ والعجم)[3]، إلا في وَهْم زكريا، وسنقيم الدليل القاطع على ذلك في الفصل الثاني من الباب الثاني[4] بإذن الله تعالى.

(1) جناية الشافعي [ص45].
(2) المصدر السابق [ص45].
(3) المصدر السابق [ص45].
(4) [ص 329 - 332] من كتابنا هذا.

اجتماع العام والخاص في سياق واحد

بعد أن أثبت الإمام الشافعي وجود العام والخاص في القرآن الكريم واللغة العربية استشعر تساؤلاً يرد في ذهن قارئه حول الكلام المترابط، هل من اللازم كونه بصفة واحدة، أم يجوز أن يكون أول الكلام عاماً وآخره خاصاً والعكس؟

وقد بدأ جوابه على هذا التساؤل بالتمثيل بآيات منها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[1].

ثم قال رضي الله عنه[2]: (فبَيِّنٌ في كِتابِ الله أنَّ فِي هاتَيْنِ الآيَتَيْنِ العُمومَ والخُصُوصَ.

أَمَّا العُمُومُ مِنْهُما ففي قول الله: ﴿ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾[3] فَكُلُّ نَفْسٍ خُوطِبَتْ بِهذا في زَمانِ رَسُولِ الله وَقَبْلَهُ وَبَعْدَهُ مَخْلُوقَةٌ من ذَكَرٍ وَأُنْثَى، وَكُلُّها شُعُوبٌ وَقَبائِلُ.

والخاصُّ مِنها قَولُ الله: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾؛ لأنَّ التَقْوَى إنَّما تَكُونُ عَلَى مَن عَقَلَهَا وَكَانَ من أَهْلِهَا مِن البالِغِينَ مِن بني آدَمَ، دُونَ المَخْلُوقِينَ مِن الدَّوابِّ سِواهِم، وَدُونَ المَغْلُوبِينَ عَلَى عُقُولِهِم مِنْهُم، والأَطْفالِ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا عَقْلَ التَّقْوَى مِنْهُم، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ بِالتَّقْوَى وخِلافِها إلا مَن عَقَلَها وكان مِن أَهْلِها أو خالَفَها).

ففي هذا النص ينبه الشافعي إلى أنَّ في هذه الآية التي مَثَّلَ بها جملتين: إحداهما دلت الأدلة على أنَّها باقية على عمومها، والثانية دلت الأدلة على أنَّها خاصة.

الأولى: هي قوله تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾.

---

(1) سورة الحجرات آية 13.

(2) في الرسالة [ص24 - 25].

(3) سورة الحجرات آية 13.

لأنَّ كل من يسمع هذا الجزء من هذه الآية فهو داخل في مدلولها من حيث إنَّه مخلوق من ذكر وأنثى.

وكل من يفهم الآية يُدرك أنَّ قول زكريا أوزون[1]: (**وبمحاكمةٍ بسيطةٍ نجد أنَّ ما اعتبره الإمامُ الشافعي عاماً - بأنَّ كل نفس مخلوقة من ذكر وأنثى - يدحضه العلم اليوم؛ فالبارمسيوم مثلاً كائن حي وحيد الخلية، والإشنيات والبكتريات التي شكلت بداية الخلق لا ذكورة فيها ولا أنوثة**)، دليل واضح على أنَّ زكريا لم يفهم كلام الشافعي، تأمل معي قول الشافعي في كلامه الذي نقلنا آنفاً: (فَكُلُّ نَفْسٍ خُوطِبَتْ).

وإلا فمن الواضح أنَّ العموم المقصود في كلام الشافعي هو دخول كل من يصح سماعه لهذه الآية ومخاطبته بها من الآدميين، وبالتالي هل البارمسيوم والإشنيات والبكتريات مخاطبة بالآية حتى يصح استدراكها على عبارة الشافعي؟!

ومن المضحك أنَّ زكريا ناقض كلامه واعترف بنفس كلام الشافعي حيث يقول عن هذه الآية[2]: (**فكما نلاحظ فالمخاطب هو الإنسان**). فرحم الله المغفلين!!

وأنا أرجو أن لا يكون رجماً بالغيب إن قلت: إنَّ زكريا حاول أن يفهم كلام الشافعي على هذا النحو؛ ليوصل للقارئ رسالة مفادها أنَّه عالم بالبارمسيوم والإشنيات والبكتريات، وأنَّه بذلك يكون أعلم من الشافعي.

وأنا في هذا الكتاب أزفُّ له البشرى بأنَّنا عرفنا أنَّه يعلم هذه الأشياء، لكن هذا لا يعني مطلقاً أنَّه أعلم من الشافعي فيما اختصّ به من العلوم.

وأما كونك أعلم من الشافعي فسامحني يا بحاثة زمانك فدون ذلك خرط القتاد.

وأما الجملة الثانية في هذه الآية وهي التي دلت الأدلة على أنَّها خاصة فهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾.

(1) في جناية الشافعي [ص44].
(2) المصدر السابق [ص44].

فمن المعلوم أنَّ الأفعال لا يمكن أن تُثْبَتَ لأحدٍ أو تُنْفَى عنه إلا إذا صحَّ وقوعُها منه، مثال ذلك: لو أقبل أحد الآباء على أبنائه المتحلقين جميعهم حول المائدة - وفيهم طلاب وموظفون - فقال الأب: إنَّ أحقَّكم بهديتي الناجحون منكم. فكل عاقل يعلم أنَّه لا يدخل في هذه الجملة إلا أبناؤه الطلاب، أما الموظفون فغير داخلين؛ لأنَّهم لا يتصور منهم النجاح، وإن كانوا مخاطبين بكلام أبيهم.

ومثل ذلك التقوى؛ فالمجانين وغير البالغين ومن لم تبلغهم الدعوة لا يصح إثبات التقوى لهم ولا نفيها عنهم؛ لعدم تصورها منها؛ إذ إنَّ التقوى هي القيام بالتكاليف الشرعية، وهم غير مُكَلَّفين، فلا تتصور التقوى منهم. وإلى هذا الأمر تنبه الشافعي فقال في نصه السابق: (فَلَا يَجُوزُ أَن يُوصَفَ بِالتَّقْوَى وخِلافِها إلا مَن عَقَلَها وكان مِن أَهْلِها أو خالَفَها).

وبعد هذا البيان للعموم والخصوص في الآية الكريمة أترك للقارئ الكريم الحكم على مصداقية قول زكريا أوزون[1] في تعليقه على هذه الآية الكريمة: (**فكما نلاحظ فالمخاطب هو الإنسان، ولا يوجد في الآية خاصٌّ ولا في أولها عامٌّ**). أليس المخاطبون في أول الآية هم «الناس» وهذا اللفظ لفظٌ عامٌّ؟!!

(1) المصدر السابق [ص44].

النص الذي لا يحتمل سوى معنى واحد

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ في باب البيان الأول[1]: (قال الله تبارك وتعالى في المُتَمَتِّع: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[2]، فكان بَيِّناً عندَ مَن خوطِبَ بهذهِ الآيةِ أنَّ صَومَ الثلاثةِ في الحَجِّ والسَّبْعَةِ في المَرْجِعِ عَشَرَةُ أيّامٍ كامِلَةٍ، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾.

فاحْتَمَلَتْ أَن تكونَ زِيادةً في التَّبْيينِ، واحتمَلَتْ أن يكونَ أَعْلَمَهم أنَّ ثلاثةً إذا جُمِعَتْ إلى سَبْعَةٍ كانت عشَرَةً كاملة).

أوجب الله ﷻ على المتمتع إذا لم يجد الهدي أن يصوم ثلاثة أيام في الحج وسبعة أيام إذا رجع إلى أهله؛ لكن كما أنَّ الواو في الآية تحتمل احتمالا قوياً أن تكون بمعنى الجمع، تحتمل أيضاً أن تكون بمعنى «أو»، فيكون المراد تخيير المتمتع بين صوم ثلاثة أيام في الحج وبين صوم سبعة أيام إذا رجع إلى أهله.

ولكي ينتفي أي احتمال لإرادة المعنى الثاني نصَّ تعالى على أنَّ المجموع عشرة أيام كاملة، ومن فوائد هذا البيان من الله ﷻ الإشارة إلى استقرار الأيام العشرة في ذمته، فإذا لم يَصُم بعضها فإنَّ قضاءها واجب عليه.

وللوصول بالآية إلى الدلالة القطعية جاءت كلمة ﴿كَامِلَةٌ﴾؛ لترفع أي بصيص احتمال لمعنى غير وجوب صيام العشرة مجتمعة.

هذا المعنى هو الذي أشار الشافعي إليه بقوله[3]: (فاحْتَمَلَتْ أَن تكونَ زِيادةً في التَّبْيينِ)، وهو احتمالٌ واردٌ في الآية عند الناظر إليها بادي الرأي.

---

(1) الرسالة [ص9 - 10].
(2) سورة البقرة آية 196.
(3) الرسالة [ص9 - 10].

ويحتمل عند هذا الناظر - أولَ وهلة - أيضاً أن يكون المراد بهذه الزيادة الإعلام بأنَّ الثلاثة (إذا جُمِعَتْ إلى سَبْعَةٍ كانت عشَرَةً كامِلة)[1]. وقد يكون من فوائد زيادة هذا الكلمة كونها (دليلاً على اكتمال المطلوب من المتمتع). كما يقترح زكريا[2]، أفليس هذا زيادةً في التبيين كما عَبَّر الشافعي؟! فأين الجناية في ذلك؟!

ويواصل زكريا تعليقه على هذا المقطع من كلام الشافعي بعدد من الأسئلة فيقول[3]: (**هل قولنا «عشرة» بعد إلغاء كلمة «كاملة» يعني أنّ العشرة وحدها ناقصة؟! وهل يريد الله ﷻ أن يُعلم عباده بأنَّ ثلاثة إذا جمعت إلى سبع أصبح الناتج عشرة كاملة؟! أهكذا يكون الإعجاز والإخبار الإلهي؟! وماذا سنقول عندها عن حسابات بناء أهرامات مصر، وهي نتاج إقليدس وأرخميدس في حساباته لحجم الكرة والقطوع، وقد عاشا في القرن الثالث قبل الميلاد؟!**).

ولا أظنه يخفى على القارئ الكريم أنَّ هذه التساؤلات مبنيةٌ على كون الشافعي يرى أنَّ الفائدة الرئيسية من قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ إعلامُ المخاطَبين بكون العشرة نتيجة جمع السبعة مع الثلاثة، فهل الشافعي يميل إلى ذلك فعلاً؟!

لو كان زكريا باحثاً عن الحق وأتمَّ قراءة الباب لوجد قول الشافعي في آخره[4]: (وَأَشْبَهُ الأُمورِ بزيادَةِ تَبْيِينِ جُمْلَةِ العَدَدِ فِي السَّبْعِ والثَّلاثِ، وَفِي الثَّلاثِينَ والعَشْرِ أَنْ تكونَ زِيادَةً في التَّبْيِينِ؛ لأَنَّهم لَم يَزالُوا يَعْرفونَ بِهذا العَدَدِ وَجِماعَه).

وبهذا النص نعرف أنَّ سيل الأسئلة التي ساقها زكريا متذاكياً لم تفت على الشافعي، وبسببها استبعد هذا الاحتمال الذي قد يبدو للناظر في الآية لأول وهلة.

---

(1) الرسالة [ص10].
(2) جناية الشافعي [ص59].
(3) المصدر السابق [ص58].
(4) الرسالة [ص10].

سبب اهتمام الشافعي بمباحث الألفاظ وعدم اشتغاله بتصنيف آيات كتاب الله الكريم

سبق أن أشرنا إلى أن من أهم أسباب تدوين الشافعي لعلم الأصول ضبط عملية فهم القرآن الكريم، واستنباط الأحكام منه بضوابط منهجية واضحة استخدم فيها مواهبه الفذّة، وسعة علمه بلسان العرب.

وفي سبيل صياغة تلك القواعد وتسليط الضوء عليها قام الشافعي بعملية استقراء عبقرية قد تفوق في صعوبتها ودقتها ما قام به الخليل وسيبويه لحظة تأسيس علم النحو.

إلا أنَّ انشغال الشافعي بِسَبْكِ تلك القواعد لم يملأ عين الأستاذ زكريا، فأنهى كلامه عن القواعد التي صَنَّفَ الشافعي بها لسان العرب متسائلاً[1]: (**ألم يكن أجدى بإمام ملأ صيته الآفاق وبلغ أتباعه الملايين وهو يؤسس لأصول فقهه أن يُصَنِّفَ ويُبَوِّبَ آيات الذكر الحكيم التي وهب نفسه لحفظها وفهمها - وفقاً لما اصطلحه هو نفسه لا أن يكتفي بقوله[2]: «وَفِي القُرْآنِ نَظائِرُ يُكْتَفى بِهَذا - إِن شاءَ اللهُ - مِنْها»**).

وبكل تلقائية نستطيع أن نجيب تساؤل زكريا هذا بقولنا: بل الأجدى فعلاً هو ما فعله الشافعي لا ما اقترحته أنت.

وذلك لأنَّ هذه القواعد التي وضعها الشافعي لا تخلو من حالين:

الأول: أن تكون بدرجة من الوضوح بحيث تكون أشبه بالقواعد الرياضية التي لا يحتاج القارئ لتصنيفها سوى فهم القواعد، وفي هذه الحالة لا يوجد فائدة لتصنيف آيات القرآن الكريم سوى تسويد الأوراق بعشرات من الأمثلة تحت كل قاعدة.

(1) جناية الشافعي [ص45].
(2) الرسالة [ص24].

والحال الثاني: أن يحتاج تطبيق تلك القواعد لمستوى من الاجتهاد بحيث تختلف أنظار المجتهدين في كثير من الأمثلة، ودخولها في هذه القاعدة أو تلك، وفي هذه الحالة سيكون تصنيف الشافعي لآيات الذكر الحكيم حَجْراً على العقول، واستفراغاً للوسع فيما يمكن تركه للآخرين.

نعم، قد طبَّق الشافعي في كتابه الأم وكتبه الفقهية كثيراً من القواعد التي شرحها في رسالته على بعض آيات الكتاب الكريم خلال استنباطه للأحكام الفقهية من القرآن الكريم، وهنا تظهر فائدة تطبيق القواعد الأصولية؛ أما التصنيف لأجل التصنيف فقط فليس له كبير فائدة.

على أنَّ الشافعي قد مَثَّلَ في «باب بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص» بخمس آيات.

ومثل في «باب ما نزل من القرآن عامَّ الظاهر وهو يجمع العام والخصوص» بثلاث آيات.

ومثل في «باب بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص» بخمس آيات.

نجد في هذه الأبواب - التي اخترناها على سبيل المثال لا الحصر - عدداً من الأمثلة الكافية على كل قاعدة، والتمثيل بهذه الأمثلة يُعَدُّ مرحلةً متقدمةً في كتابٍ هو أول ما كتب في العلم الذي يبحث فيه.

أثر أسباب النزول في فهم القرآن الكريم

مما لا ينكره زكريا أوزون أنَّ لكل كلمةٍ في القرآن الكريم **(دلالتها اللغوية التي لا يعجز عالم الغيب والشهادة عن انتقائها)**[1]، وأنَّ لها حكمةً في وضعها بحيث لا يغني غيرها عنها، سواءً عرفنا تلك الحكمة أم لا.

ولأنَّ كلَّ نصٍّ لغوي لا يمكن فهمه تماماً إلا من خلال سياقه كان لا بد لمن يريد فهم آية من القرآن أن يعرف سياقها المقالي والحالي؛ حتى تكتمل قدرته على أن يستخرج منها حكماً فقهياً مقتصراً على الأوصاف المؤثرة في الحكم فقط.

ومن هنا جاء اهتمام الفقهاء المجتهدين بعلم أسباب النزول، وربط **(كثيرٍ من الأئمة فهم آيات الذكر الحكيم بمناسبات نزولها)**[2]؛ لأنَّ بعض الأوصاف المذكورة في بعض آيات الأحكام جاءت لعلاج واقعة خاصة، وإن كان الحكم الأصلي عامًّاً لكل الناس على اختلاف الأمكنة وعلى مر العصور.

إذن، فأسباب النزول ما هي إلا حكاية بعض الصحابة للوقائع التي نزل بعض القرآن بياناً لحكمها، أو أسئلةً وُجِّهت إلى النَّبي ﷺ فنزل القرآن مجيباً عنها، وذلك يعني أنَّ على النَّاظر في تفسير القرآن الكريم ومن رام استنباط حكم منه أن يكون على دراية كبيرة بتلك الأسباب.

ولهذا فليس في مراعاة أسباب النزول اتباعاً لـ**(آراء وأقوال الصحابة المنقولة)** كما يدعي زكريا أوزون[3]؛ بل للمفسر والمجتهد إذا لم يجد علاقة بين الآيات والحادثة المذكورة في سبب نزولها أن لا يلتفت لذلك، فليس في معرفة سبب نزول آيةٍ ما يوجب على الناظر في تلك الآية الأخذ بذلك، والقاعدة المقررة عند جمهور

(1) جناية الشافعي [ص50 - 51].
(2) جناية الشافعي [ص19].
(3) المصدر السابق [ص19].

الأصوليين أنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ثم يقول زكريا أوزون[1]: (**وقد رأينا سابقاً - يراجع كتابي «جناية البخاري» - تناقضها وتضاربها إضافةً إلى أنَّها تمثل فهماً إنسانياً محدوداً لا نَصَّ فيه من الله ورسوله**).

وقبل الرجوع إلى ما في كتاب جناية البخاري سنقف حول ما ذكره زكريا من تناقض أسباب النزول وتضاربها، ومن كونها فهماً إنسانياً لا نص فيه من الله ورسوله.

ولم ينكر أحدٌ اختلاف الروايات في بيان سبب نزول آية معينة؛ لكن هل هذا حاصل في كل الآيات التي ذكر المفسرون أسباباً لنزولها؟!

ثم هل كل اختلاف يعتبر تناقضاً وتضارباً؟! قد يكون اختلاف الروايات يعطي الناظر صورة مكتملة عن الواقع في الفترة التي تسبق نزول الآية.

فمثلاً قد ذكر الإمام الطبري في تفسيره[2] عدة أسباب لنزول قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ﴾[3]، إلا أنَّه جمع بينها بأنَّ الآية نزلت تأديباً للمسلمين مع النبي ﷺ بأن يختاروا في مخاطبته لفظاً لا يفهم منه معنى غير لائق، فأين التناقض في ذلك؟!

كما إنَّنا نرفض كون تناقض الروايات سبباً في رفض علم أسباب النزول برمته؛ بل إنَّ المنهج الصحيح هو النظر في الروايات ومحاولة الجمع بينها، فإن تَعَسَّر ذلك فالنظر في أسانيدها والترجيح بينها، والأخذ بالأرجح منها، على النحو الذي سنفصله في نهاية كلامنا عن السنة النبوية[4].

(1) المصدر السابق [ص19].
(2) [2/ 374 - 378].
(3) سورة البقرة آية 104.
(4) [ص 171 - 174] من كتابنا هذا.

وفي كتاب الإتقان في علوم القرآن[1] عقد الإمام السيوطي مسألةً متعلقةً بما يذكره المفسرون من أسبابٍ متعددةٍ لآيةٍ واحدةٍ، ذكر فيها عدداً من وجوه الترجيح بين تلك الأسباب للوصول إلى السبب المعتمد في ذلك.

وقد نبَّه في بداية حديثه[2] إلى أنَّ كثيراً من المفسرين يعبرون بـ(نزلت الآية في كذا)، ويكون مقصودهم بذلك نزلت في موضوع كذا، لا أنَّ قصدهم كون ذلك سبباً لنزولها.

ومن هنا نعرف أنَّ ما ذكره زكريا أوزون من تعدد أسباب النزول لم يكن غائباً عن أذهان علماء أصول الفقه والتفسير، وأنَّهم على علمٍ تامٍّ بالآلية المناسبة في التعامل مع هذا التعدد.

وليس كون أسباب النزول (**تمثل فهماً إنسانياً محدوداً لا نَصَّ فيه من الله ورسوله**)[3] موجباً لرفضها، فلم يَدَّعِ أحدٌ من العلماء أنَّ أسباب النزول تؤخذ مُسلَّمة بلا أيِّ إعمالٍ للعقل، وقواعد الفهم والاستنباط.

بل غاية أسباب النزول أنَّها رواية الصحابي للواقعة التي كانت سبباً لنزول الآية، أو إخبارٌ بالسؤال الذي جاءت الآية جواباً عنه، وذلك مما يلزم نظر المجتهد فيه، من حيث الثبوت أولاً، ومن حيث إمكان العمل به في ضوء القواعد والمناهج المعتبرة في التفسير والاجتهاد ثانياً.

وإذا رجعنا إلى كتاب «جناية البخاري» وجدنا زكريا أوزون يذكر علة أخرى لرفض علم أسباب النزول - إلى جانب تناقضها بحسب زعمه - وهو ما في أسباب النزول (**من تطاول على معرفة الله ﷻ الذي لا يحتاج - وهو العالم العليم - لأيِّ سبب مادي في إنزال كتابه الكريم**)[4].

(1) [1/ 210].
(2) الإتقان في علوم القرآن [1/ 210].
(3) جناية الشافعي [ص19].
(4) جناية البخاري [ص32].

ولا يخفى أنَّ من أقرَّ بعلم الله الأزليِّ الذي لا يعزب عنه شيءٌ، يلزمه أن يُقرَّ بأنَّ من معلومات الله تعالى معرفة الوقت الأنسب لنزول الآيات، ومن ثم يجوز أن يكون لله تعالى حكمةً في اختيار الوقت المناسب لنزول الآيات القرآنية، ولأنَّ لتلك الحكمة علاقة بالواقع جاء اهتمام المفسرين بأسباب النزول.

والدليل على وجود تلك الحكمة وعلاقتها بالواقع قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾[1].

ففي هاتين الآيتين ينص تعالى على أنَّ اختيار وقت نزول الآيات القرآنية لم يكن عبثاً؛ بل هو لحكم مقصودة من أهمها الجواب على شبه المشركين، وفي هذا دليل واضح على أنَّ أسباب النزول ليست تطاولاً على معرفة الله جل ذكره.

وإذا ثبت أنَّ القرآن الكريم قد أشار إلى علم أسباب النزول، وأنَّ له دوراً كبيراً في معرفة السياق الحاليِّ للآيات القرآنية، فلا معنى لاقتراح زكريا في قوله[2]: **(ولعل مصطلح مناسبات النزول - الذي ينسبه البعض للإمام علي - هو الأنسب والأجدر بالاستخدام).**

لأنَّه لو أقرَّ بعلم أسباب النزول، ودوره في تفسير القرآن الكريم، فقد أتى على أقواله بالنَّقض، ورجع إلى القول الحقِّ، وأما إن أصرَّ على رفضه فلن تأخذ مسألة الاسم حيزاً ذي بالٍ من خلافنا معه؛ فالعبرة عندنا بالمعاني والمفاهيم التي تبنى عليها الأحكام، لا بالتسميات والمصطلحات.

ويختم زكريا كلامه عن أسباب النزول بإعادة ما أجبنا عنه فيقول[3]: **(وهنا لا بد من الإشارة إلى أنَّ معظم الأحاديث الواردة في أسباب النزول ما هي إلا أقوال الصحابة**

---

(1) سورة الفرقان آية 32 - 33.
(2) جناية البخاري [ص32].
(3) المصدر السابق [ص32].

وآراؤهم وفهمهم ولم تنسب بالقول إلى الرسول الكريم ﷺ).

وهو هنا لم يفعل سوى تكرار كلامه الذي نقلناه من كتابه «جناية الشافعي» في ضمن موضوعنا هذا من كون أسباب النزول (تمثل فهماً إنسانياً محدوداً لا نَصَّ فيه من الله ورسوله)[1]، وقد أبطلنا ما يتصوره زكريا من تلازم بين كون أسباب النزول من استنباط الصحابة للعلاقة بين السبب والآية، وبين بطلان الأخذ بعلم أسباب النزول.

وهب أنَّنا سلمنا بتصور زكريا، فماذا يكون موقفه من أسباب نزول الآيات التي نزلت في نفس المجلس الذي وقع فيه السبب - كما في سبب نزول الآيات الأولى من سورة المجادلة[2] - فهل يستطيع زكريا التشكيك في السبب في هذه الحالة؟!

(1) جناية الشافعي [ص19].

(2) روى أبو داود في سننه [2214]، والإمام أحمد في مسنده [27319] عن خَوْلَةَ بنت ثَعْلَبَة رضي الله عنها قالتْ: {فِيَّ - والله - وَفِي أَوْسِ بن الصَّامت أَنْزَلَ الله صَدْرَ سُورَةِ المُجادَلَة. قالتْ: كُنتُ عِنْدَهُ - وكان شَيْخاً كَبيراً قَدْ ساءَ خُلقُهُ - فَدَخَلَ عَلَيَّ يوماً فَرَاجَعْتُهُ بِشَيْءٍ فَغَضِبَ، فقال: أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي. ثُمَّ رَجَعَ فَجَلَسَ في نادي قَومه ساعَةً، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيَّ فإذا هو يُريدُني عن نَفْسِي. فَقُلْتُ: كلا - والَّذي نَفْسُ خُوَيلَةَ بِيَدِهِ - لا تَصِلُ إِلَيَّ وقَدْ قُلْتَ مَا قُلْتَ، حَتَّى يَحْكُمَ الله وَرَسُولُهُ فينا.
ثُمَّ جِئْتُ إلى رَسول الله ﷺ فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ. فَما بَرِحْتُ حَتَّى نَزَلَ القُرْآنُ. فَتَغَشَّى رسولَ الله ما كانَ يتغشَّاهُ، ثمَّ سُرِّيَ عَنْهُ. فقالَ لِي: «يا خَوْلَةُ قَدْ أَنْزَلَ الله فيكِ وفي صاحِبِكِ». ثُمَّ قَرَأَ عَلَيَّ: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾. إلى قوله: ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾... إلى آخر الحديث}.

الترادف في اللغة العربية والقرآن

بنى زكريا أوزون في كتابه كثيراً من آرائه التي خالف فيها الشافعيَّ على فهمه الخاطئ لرأي بعض اللغويين في إنكار الترادف في اللغة العربية والقرآن، ولذا خصص عدداً من صفحات كتابه للكلام حول موضوع الترادف[1]، ونحن سنناقش هذا الموضوع، ونرى هل أصاب زكريا أم أخطأ؟

الترادف هو أن يدل لفظان مختلفان على معنى واحد[2]، مثل: الصارم والهندي اسمان للسيف، والقرآن والفرقان اسمان لكتاب الله الكريم.

ولا يخفى أنَّ (الأصل في جميع اللغات - لا في اللغة العربية وحدها - أن يكون للمعنى الواحد لفظ واحد يعبر عنه؛ لكنَّ عوامل شتى قد تؤدي إلى أن يكون للمعنى الواحد لفظان أو أكثر)[3]، ومن هنا اختلف موقف أئمة اللغة من هذا التعدد:

فذهب كثيرون منهم إلى وجوده في اللغة، حتى ذكرو للكلب سبعين اسماً، وللسيف خمسين اسماً، ونحو هذه الأعداد للناقة وللفرس...[4]

وذهب بعضهم إلى إنكاره، وأجابوا عن هذا التعدد في الألفاظ أنَّ الشيء له اسمٌ واحدٌ، وما زاد عند ذلك فهو صفات[5].

قد يبدو للقارئ الكريم أنَّ زكريا أوزون في قوله عن الترادف[6]: (**وهو أمرٌ أرفضه كلياً في العربية بشكل عام، وفي كتاب الله بشكل خاصّ**)، ما هو إلا مجتهدٌ ترجح لديه قول المنكرين للترادف، ولو كان هذا هو الواقع لما أشغلنا أنفسنا بمناقشة هذا

---

(1) جناية الشافعي [ص49 - 54].
(2) كما في كتاب سيبويه [1/ 24] نقلاً عن بيضة الديك [ص61].
(3) بيضة الديك [ص60].
(4) بيضة الديك [ص60].
(5) بيضة الديك [ص61].
(6) جناية الشافعي [ص49].

الموضوع؛ لذا كان من المهم بيان الفرق بين فهم زكريا أوزون لإنكار الترادف، وبين رأي أئمة اللغة المنكرين لذلك.

وبالتأمل في كلام أئمة اللغة الرافضين لوقوع الترادف نجد أنَّهم (قد استعملوه في مؤلفاتهم هنا وهناك، ففرقوا - كما يقال اليوم - بين النظرية والتطبيق، فها هو أحمد بن يحيى المعروف بثعلب - وهو رأس ضخم من رؤوس المنكرين للترادف - قد اعترف في مجالسه بالترادف صراحة؛ إذ قال ما نَصُّه: «يقال: سُويداء قلبه، وحَبَّة قلبه، وسواد قلبه، وسوادةُ قلبه، وجُلْجَلان قلبه، وأسود قلبه، وسوداء قلبه، بمعنى». ثم أتبع ذلك بقوله: «بَيد، ومَيد، وغير، بمعنى»)[1]، إلى غير ذلك من الأمثلة التي لم ينكر ثعلب عملياً ترادفَها.

بينما نجد تصرّف زكريا أوزون لا علاقة له مطلقاً بصنيع هؤلاء الأكابر؛ إذ يدعي أنَّه عندما (**ترد كلمة القرآن فإنَّها لا تعني الكتاب أو الذكر أو القرآن أو الفرقان، وعندما يرد الفعل جاء فإنَّه لا يعادل أتى...إلى آخره**)[2].

فزكريا أوزون يتصور أنَّ رافضي نظرية الترادف يذهبون إلى أنَّ بين جميع كلمات العربية تبايناً تاماً، في حين أنَّهم يسلمون بقدر مشترك بين ما سماه المثبتون للترادف مترادفات، وذلك لأنَّ المنكرين للترادف (لم يزيدوا على أن قالوا ما معناه: إن بين المترادفات فروقاً في الصفات.

مثال ذلك: أنَّ بين الحسام، والمُهَنَّد، والسيف، والصارم، فروقاً في الصفات، ولكنَّها جميعاً إنَّما تدل على تلك الحديدة التي يكون بها القتال، ولم يقل أحدٌ منهم: إنَّ الحُسام غير المُهَنَّد، والمُهَنَّد غير السَّيف، والسَّيف غير الصَّارم...)[3].

---

(1) ما بين القوسين من كتاب بيضة الديك [ص62].
(2) جناية الشافعي [ص50].
(3) بيضة الديك [ص62].

بل صرَّح ابن فارس تلميذ ثعلب - وهما من أساطين القائلين بعدم الترادف - في كتابه الصَّاحبي[1]: (ولسنا نقول: إنَّ اللَّفْظَتين مختلفتان، وإنَّما نقولُ: إنَّ في كل واحدةٍ منها معنىً ليس في الأخْرى).

وأما تعريف زكريا أوزون[2] للترادف بأنَّه: (**استبدال كلمة بأخرى بحُجَّةِ مساواتها ومطابقتها لها تماماً**)، فهو مما يأباه القائلون بالترادف قبل المنكرين له، فمن المثبتين للترادف الأصمعي والثعالبي[3] والرُّمّانيّ، ومع ذلك لم ينكروا أنَّ بين الألفاظ المترادفة فروقاً دقيقة تجعلها غير متطابقة تماماً.

فالرُّمّاني [ت384هـ] مثلاً كتب كتاباً في الترادف سمَّاه «الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى»[4]، ولو كان يرى أنَّ الألفاظ المترادفة متساوية ومتطابقة تماماً لسمى كتابه: «الألفاظ المترادفة المتطابقة المعنى».

وآية صحة كلامنا هذا أنَّ العطف بين اللفظين المترادفين جائز في العربية مستساغ - مع أنَّ القاعدة عدم جواز العطف إلا بين المتغايرات ولو من وجه - وقد جاء به القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾[5]، ففي هذه الآية عطف ﷻ الإثم على الخطيئة مع أنَّ مصداقهما الخارجي واحد وهو المنهي عنه شرعاً.

وقد حاول زكريا الاستدلال على خلو القرآن الكريم من الترادف بأنَّ (**إعجاز الذكر الحكيم يكمن في غياب الحشو والتكرار فيه**)[6]. وهذا حق لا مرية فيه؛ لكن السؤال الذي يهجم على أذهاننا عندما نقرأ كلامه هذا هو:

بماذا يفوق القرآنُ غيرَه من الكلام العربي إذا كان كل كلمة يجب أن توضع في

---

(1) [ص60] بتصرف يسير.
(2) جناية الشافعي [ص49].
(3) انظر كتاب الترادف في الحقل القرآني [ص19 - 20].
(4) انظر كتاب فقه اللغة للدكتور حاتم الضامن [ص68].
(5) سورة النساء آية 112.
(6) جناية الشافعي [ص50].

مكانها، ولا يصلح غيرها فيه؟! ألا ينقسم الكلام العربي - بناء على ما فهمه زكريا من نفي الترادف - إلى كلام صحيح وكلام خاطئ فقط؟ فأين تفاوت البلغاء والشعراء في درجات البلاغة؟!

أنا لا أفهم بلاغة القرآن إلا أنَّه اختار - وَضَعْ تحت كلمة اختار ثلاثة خطوط - الكلمة التي تعبر عن المعنى المناسب للسياق بشكل أدق، ووَضْع اللفظة المناسبة في المكان المناسب، وهذا يستلزم وجود عدد من الألفاظ المترادفة اختار القرآن أبلغها.

وقد أضحك زكريا منه الثكلى عندما اتهم الشافعيَّ بأنَّه غاب عن ذهنه (**أنَّ الترادف لا مكان له عندما يكون الكتاب وحياً من الخالق**)[1]! كيف يريد من الشافعي أن يستحضر قضية ينكرها أصلاً؟!

ثم لاحظ أنَّ أوزون لم يذكر دليلاً على أنَّ الترادف لا مكان له في الوحي الإلهي؛ بل هي نفس الدعوى التي نخالفه فيها - مع تغيير في الألفاظ فقط - ومع ذلك يطلقها مُسَلَّمَةً، ويريد من القارئ أن يصفق له عليها.

ولا نزال مع سلسلة الدعاوى التي يرميها زكريا بلا برهان حيث يقول[2]: (**فالتحديد والدقة والمصداقية هي السمات الرئيسية لكلمات الله التامات**)، ولا شك في ذلك؛ لكن ما وجه دلالته على نفي الترادف؟!

ألا يمكن اجتماع التحديد والدقة والمصداقية مع الترادف بأن ينتقي المتكلم من بين المترادفات أدق كلمة وأنسبها للسياق؟! إن ادعى زكريا استحالة اجتماع ذلك، فعليه ببيان الدليل، وهو لم يذكر دليلاً على ادعائه.

ولا يَعْزُبَنَّ عن فطنتك أخي القارئ أن الأخ أوزون استخدم لفظ «كلمات الله التامات» تعبيراً عن القرآن الكريم كما سبق له التعبير عنه - قبل أسطر قليلة - بلفظ

---

(1) المصدر السابق [ص50].
(2) المصدر السابق [ص50].

«الذكر الحكيم»، أليس هذا هو عين الترادف الذي ينكره على الشافعي؟! وهنا يقع في تناقض واضح من حيث يدري أو لا يدري.

ويتابع زكريا قائلاً[1]: (**وإنَّ لكل كلمةٍ دلالتها اللغوية التي لا يعجز عالم الغيب والشهادة عن انتقائها**). ولا أدري!! عالم الغيب والشهادة ينتقي ماذا من ماذا!! وهل في الأمر إعجاز؟!

إنِّي أتصور اللغة العربية حسب نظرية إنكار الترادف عند أوزون كالمثال التالي:

دخل رجل علينا أنا عبد الرحمن والأخ زكريا أوزون ونحن نتبادل أطراف الحديث، فأقبل علي منادياً بـ«يا عبد الرحمن»، وأقبل على أوزون منادياً بـ«يا زكريا».

فهل في كلامه انتقاء، أو حاجة لبلاغة، أو يتصور منه إعجاز؟!!

ويحاول زكريا أوزون أن يُفَسِّرَ سبب تأثر الشافعي بنظرية الترادف بقوله[2]: (**وكلنا يعلم أنَّ الإمام الشافعي كان شاعراً عربياً فذاً، مما زاد في تأثره بمدرسة الترادف في معاني الكلمات في اللغة العربية، وقد انعكس ذلك على فهمه لكتاب الله...**).

ونحن لا نقتصر على الاعتراف بكون الشافعي شاعراً فذاً؛ بل نزعم أنَّه لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد المطلق في الفقه إلا بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد في اللغة العربية؛ لكن ما علاقة ذلك بتأثره بمدرسة الترادف؟

فكرت في ذلك كثيراً فلم أرَ من مناسبة بينهما؛ إلا أنَّ الترادف أمرٌ موجود في اللغة العربية، يدركه عياناً كل من تَعَمَّقَ في اللغة وعلومها وآدابها، ويلمسه كل من أبحر في تصاريف أساليبها وكلامها، وبذلك يكون أوزون قد أعطانا دليلاً على إثبات وجود الترادف من حيث لا يدري.

على أنَّ صدور هذا الرأي[3] من مثل الشافعي - الذي بلغ شأواً في العربية باعتراف

---

(1) المصدر السابق [ص50 - 51].

(2) المصدر السابق [ص50].

(3) أي: وجود الترادف في اللغة.

زكريا - يعطيه قوة تجعل المنصف يتردد في الحكم عليه بالخطأ، كيف والمخالف له - أعني زكريا أوزون - قد ظهر ضعف لغته كما هو واضح من كتابه؟!

وكما أخطأ زكريا في فهم قولي علماء اللغة، أخطأ في تطبيق رأيه الذي يتبناه بقوله[1]: (**فمثلاً: فعل «هرب» الذي يعني التحرك والابتعاد بفعل إرادي غالباً ما يكون ناجماً عن تخطيط مسبق، يختلف عن فعل «فَرَّ» الذي يعني التحرك والابتعاد سريعاً بفعل لا إرادي - انعكاسي - نتيجة لظهور أو بروز أو وقوع حدث مفاجئ، كما في قوله تعالى في وصفه لأهل الكهف: ﴿لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾[2]، حيث المرء لا يسعه إلا أن يَفِرَّ عند رؤيته وجوه أهل الكهف المرعبة، وعليه فإنَّه يخطئ من يقول إنَّ هرب بمعنى فرَّ**).

وكان في ظني - عندما قرأت كلامه هذا أول مرة - أنَّ هذا التفريق بين فعل «هرب» وفعل «فَرَّ» لم يأتِ به زكريا إلا بعد استقراء لكتاب الله تعالى أولاً، ولكلام العرب ثانياً!

لكن وبعد الرجوع إلى كتاب الله ﷻ كان أول ما ظهر أمامي قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِىَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾[3]. ففي هذه الآية يذكر تعالى عن فريقٍ من المنافقين أنَّهم خططوا للفرار من المرابطة أيام غزوة الأحزاب؛ بل إنَّهم اتخذوا الاستئذان من النبي ﷺ وسيلة لغايتهم وهي الفرار من المرابطة.

وهنا نسأل زكريا: كيف استعمل القرآن لفظ «الفرار» عند حديثه عن الهروب الناجم عن التخطيط المسبق؟ ألم يكن من الواجب - حسب كلام أوزون - أن تكون الآية هكذا: (إن يريدون إلا هروباً)؟!

---

(1) جناية الشافعي [ص49 - 50].
(2) سورة الكهف آية 18.
(3) سورة الأحزاب آية 13.

هذا إن لم يكن القرآن - المقدس حسب اعتراف أوزون[1] - يؤيد نظرية الترادف التي ينكرها زكريا، وكفى بالقرآن دليلاً على صحتها.

ثم يتابع أمثلته على نظريته فيقول[2]: (**وقد أخطأ من تفاخر في القول[3] بأنَّ للناقة أو الأسد أو السيف أو... خمسين أو ستين أو سبعين اسماً؛ فهي كلها صفات لا ترادف في كلماتها، والعرب الأقحاح يعرفون تماماً مواضع استخدام كل منها**).

ونحن سنوافقه تنزلاً في دعواه هذه، فليس موضوعنا: هل هذه الكلمات أسماء أم صفات؟

لكن ما نريد التأكيد عليه أنَّ هذه الصفات الخمسين التي للسيف مثلاً لا تدل على شيء خارج الذهن سوى هذه الحديدة التي تستعمل سلاحاً للقتال.

وأنَّ كل صفات الأسد مثلاً لا تعني من الأشياء الخارجية سوى هذا الحيوان المفترس الذي يحيط وجهه غطاء كثيف من الشعر.

نعم، قد يكون إطلاق بعض تلك الصفات على السيف أو الأسد خاصاً ببعض الأحوال أو الأوضاع؛ لكن هذا لا يعني أنَّ المصداق الخارجي لكل صفة مغاير لمصداق الصفة الأخرى.

قد يخيل للقارئ أنَّ زكريا لا ينكر هذا الذي قلناه؛ لكن سيرى القارئ عند كلامنا على الفرق بين الكتاب والقرآن أنَّ زكريا يرمي بنظريته في إنكار الترادف إلى التغاير التام بين مصاديق الكلمات التي يريد إثبات عدم ترادفها.

ثم يصل زكريا إلى مغزاه من إنكار الترادف فيقول بعد أن ذكر بعض أمثلة الترادف[4]: (**إلى غير ذلك من أمثلة الترادف الذي يدخل اعتماده مرحلة الخطورة عندما يتم بناء الأحكام والتشريعات على أساسه. فمثلاً عندما يفهم قوله تعالى في آية**

---

(1) جناية الشافعي [ص15].

(2) المصدر السابق [ص50].

(3) هكذا في جناية الشافعي [ص50]! وهو خطأ، والصواب (بالقول)؛ لأنَّ القول المذكور وسيلة للتفاخر وليس ظرفاً له. فتأمل.

(4) جناية الشافعي [ص54].

الإرث: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ﴾[1]، أنَّ الولد هو الذكر، وينسى قوله تعالى في مطلع الآية الشريفة نفسها: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[2]، حيث الأولاد - ومفردها ولد - تشمل الذكر والأنثى، فإنَّ ذلك يقود إلى استخراج أحكام وتشريعات بعيدة عن الصواب والحق).

وقبل أنّ نبين رأي الشافعي في الآية يجب أن نفهم المقطع الذي يدعي أوزون أنَّ الشافعي أساء فهمه فنقول:

قال تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾[3]، ففي هذا المقطع من الآية الكريمة يفصّل ﷻ نصيب الأم من ميراث ابنها أو ابنتها بعد موت الابن أو البنت، وذلك على حالين: إن كان للميت ولد فللأم - وللأب أيضاً - سدس التركة، أما إن لم يكن للميت ولدٌ فللأم ثلث التركة.

لكن من هو الولد الذي يتسبب وجوده في حجب الأمّ من الثلث إلى السدس؟ هل هو الذكر فقط، أم الأنثى أيضاً؟

قد رأينا في المقطع الذي نقلناه عن زكريا آنفاً أنَّه ينسب للشافعي تفسير الولد في الآية بأنَّه الذكر فقط بدون أن يذكر كلام الشافعي الذي يدل على هذا!!

وقد بحثت طويلاً في كلام الإمام الشافعي وكتبه فلم أجد ما يؤيده، مع اتفاق الفرضيين من الشافعية على أنَّ بنت الميت الأنثى تحجب الأم من الثلث إلى السدس، مما يجعلني أميل إلى عدم صحته[4]، وإذا كان زكريا مُصِرّاً على ثبوت ما نسبه إلى الشافعي، فلينقل نصَّ الشافعي الذي يصحح تلك النسبة.

---

(1) سورة النساء آية 11.

(2) سورة النساء آية 11.

(3) سورة النساء آية 11.

(4) بل لا أستبعد أن تكون هذه كِذْبَةً من كذبات زكريا على الشافعي - فله عدة سوابق من ذلك كما في [ص329-332] من كتابنا هذا - وقد رجعتُ بعد البحث إلى كتاب تفسير الإمام الشافعي الذي جمعه الدكتور أحمد الفرَّان [2/ 535 - 538] فلم أجد فيه ما يدل على ما ذكره زكريا من قريب أو من بعيد.

هل القرآن والكتاب والفرقان والذكر شيء واحد؟

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: (...وقالَ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[2].

وَقالَ تَعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

وَقالَ: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[4].

قالَ الشافعيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيه: فَأَقامَ حُجَّتَهُ بِأَنَّ كِتابَهُ عَرَبِيٌّ في كُلِّ آيَةٍ ذَكَرْناها).

يستدل الشافعي بهذه الآيات في سياق إثباته لحقيقةٍ يدور عليها كثيرٌ من مباحث أصول الفقه وهي عربية القرآن الكريم، كما أشرنا من قبل[5].

ولما كان لدى زكريا وجهة نظر في عربية القرآن، حاول أن ينازع في هذا الاستدلال تبعاً لما فهمه من رأي بعض اللغويين في إنكار الترادف، حسبما ناقشناه في الصفحات الماضية.

لذا كان من أبرز الأمثلة التي يريد زكريا أوزون أن يثبت عدم الترادف فيها هو زعمه تباين الألفاظ: القرآن، الكتاب، الفرقان، الذكر...تبايناً تامّاً.

فيقول[6]: (**وعليه فعندما ترد كلمة «القرآن» فإنَّها لا تعني «الكتاب» أو «الذكر» أو «الفرقان»**).

---

(1) الرسالة [ص19].
(2) سورة الشورى آية 7.
(3) سورة الزخرف آية 1 - 3.
(4) سورة الزمر آية 28.
(5) [ص77] من كتابنا هذا.
(6) جناية الشافعي [ص50].

وقد استدل زكريا على دعواه بأنَّ الكتاب غير القرآن بقوله تعالى أول سورة البقرة: ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾[1]، وبقوله تعالى: ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِ ﴾[2].

ثم قال[3]: (**فكما نرى فالكتاب هدى للمتقين ولا تحديد لتاريخ إنزاله، أما القرآن فهدى للناس وأنزل في رمضان، وهم أيضاً غير الناس الذين عرّفهم الشافعي في كتابه**[4]).

وإذا تمَعّنّا في هذه الفقرة من كلام زكريا نجده استدل بدليلين على مغايرة الكتاب للقرآن أخذاً من الآيتين اللتين استشهد بهما، ونحن نذكرهما مع بيان ما في استدلاله من خلل.

استدلّ بأن الله جل ثناؤه وصف الكتاب بأنّه هدى للمتقين، ووصف القرآن بأنّه هدى للناس، وبما أنَّ ما كان هدى للنَّاس مغايراً لما هو هدى للمتقين فقط، فالكتاب غير القرآن.

كما استدل بأنَّ القرآن أخبر عن نفسه بأنَّه أُنْزِل في رمضان، في حين لم يحدد وقت نزول الكتاب، ولو افترضنا تغاير وقتي نزولهما، كان ذلك دليلاً على أنَّ القرآن غير الكتاب.

فأما الدليل الأول فهو مِن العلامة أوزون جهل شديد بمراتب الهداية وأنواعها.

فهداية الله تعالى تطلق على معنى دلالته للناس بدعوة الأنبياء وإنزال القرآن[5]، وإلى هذا المعنى أشار قول الله ﷻ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[6]، وهذه

(1) سورة البقرة آية 1 – 2.
(2) سورة البقرة آية 185.
(3) جناية الشافعي [ص54].
(4) سنعرف في الباب الثاني من كتابنا هذا [ص329-332] أنَّ الشافعي لم يُعَرِّف كلمة الناس الواردة في القرآن إلا في خيال زكريا أوزون.
(5) مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني مادة هدى.
(6) سورة الشورى آية 52.

تشمل كل من طرق سمعه القرآن، وفَهِمَ ما فيه من أدلة عقلية على عقائد الإسلام.

وتطلق الهداية أيضاً على التوفيق الذي يختص الله به من اهتدى من عباده[1]، فيكون من آثار ذلك نشاط العبد إلى الطاعات وابتعاده عن المعاصي. ولإطلاق الهداية بهذا المعنى أمر الله المسلمين أن يتوجهوا له بالدعاء في كل ركعة قائلين ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾[2]، وهذه الهداية لا ينتفع بها إلا المتقون.

وبهذا نعرف أنَّ القرآن هدى للمتقين، كما هو أيضاً هدى للناس، ونعرف مقدار خطأ زكريا أوزون عندما يتساءل[3]: (**وهل يحتاج المتقون للهداية؟!**)[4].

وذلك لأنّ الجواب يكمن في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾[5]، فإذا كان الذين اهتدوا وآتاهم الله تقواهم - فصاروا متقين - غير محتاجين للهداية، فلماذا يزيدهم الله هدى؟!

ثمَّ إنَّ هذا السؤال الذي طرحه زكريا أوزون يُنْبِئُ عن كونه لا يعلم أنَّ العبد غير خالق لفعله، فلا يستطيع عبدٌ فعل شيء من الأعمال الصالحة إلا بتوفيق وهداية من عند الله، ولذا فإنَّ الإنسان مهما بلغ ما بلغ من مراتب التقوى ومدارجها، فهو غير مستغنٍ عن هداية الله وتوفيقه؛ لكي يستمر على ما هو عليه من أعمال صالحةٍ وابتعادٍ عن الفواحش، فبان أنَّ المتقين محتاجون للهداية في كل لحظةٍ وآنٍ.

ومع هذا، فلنفرض أنّه ليس للهداية إلا معنىً واحداً، هل صحيح أنَّ الكتاب (**هدى للمتقين**) فقط كما يدعي زكريا[6]؟

تأمل أخي القارئ قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ

(1) مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني مادة هدى.
(2) سورة الفاتحة آية 6.
(3) جناية الشافعي [ص60].
(4) وسيأتي مزيد جواب لهذا التساؤل [ص127] من كتابنا هذا.
(5) سورة محمد آية 17.
(6) جناية الشافعي [ص54].

﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾[1]، ففي هذه الآيات يصرح جل جلاله بأنّه أنزل الكتاب على سيدنا محمد ﷺ وأنزل التوراة والإنجيل هدى للناس كلهم، فكيف يدعي زكريا أنَّ الكتاب هدى للمتقين فقط؟!

وأما الدليل الثاني لزكريا أوزون على مغايرة القرآن للكتاب - وهو استدلاله بأنَّ الكتاب لا تحديد لوقت نزوله، بخلاف القرآن الذي أنزل في رمضان - فهو جهل بالقرآن الكريم، فقد قال ﷻ في فواتح سورة الدخان: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾[2]، ففي هذا الآية بيان أنَّ الكتاب أُنزِل في ليلة مباركة، وهذه الليلة هي ليلة القدر لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾[3].

وليلة القدر في رمضان كما بينت ذلك السنة النبوية التي يقول الشافعي بحجيتها كما سيأتي في الفصل الثاني من هذا الباب[4].

وهنا نطالب زكريا بأن يذكر دليلاً واحداً فقط على امتناع كون ليلة القدر في شهر رمضان حتى نسلم له دعواه.

وبعد الإجابة عن استدلالاته على كون الكتاب غير القرآن، قد حان لنا أن نعرض رأيه هذا على القرآن الكريم؛ لنرى هل نظريته تصادم دلالة بعض الآيات الكريمة أم لا؟

قال تعالى في أول آيتين من سورة يوسف: ﴿الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[5]، ففي هاتين الآيتين يخبر ﷻ - بعد إرجاع الضمير في ﴿أَنزَلْنَـٰهُ﴾ إلى الكتاب - أنَّه أنزل الكتاب قرآناً عربياً.

ومن الواضح عند صغار طلبة النحو أنَّ كلمة «قرآناً» تعرب هنا حالاً، والحال

(1) سورة آل عمران آية 2 - 4.
(2) سورة الدخان آية 1 - 3.
(3) سورة القدر آية 1.
(4) [ص146-152] من كتابنا هذا.
(5) سورة يوسف آية 1 - 2.

وصاحبها ينطبقان على ذاتٍ واحدة، فإذا قلت: «رأيت محمداً قائماً» فهل يقول عاقل: إنَّ محمداً ذات، وقائماً ذات أخرى غير الذات المسماة محمداً؟!!

وقال جل ذكره في فواتح سورة الزخرف: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1].

ففي هذه الآيات يذكر تعالى - بعد إرجاع الضمير في ﴿جَعَلْنَٰهُ﴾ إلى الكتاب المبين - أنَّه جعل الكتابَ المُبينَ قرآناً عربياً، وأتمنى من كل قلبي أن يقوم زكريا أوزون بتفسير هذه الآيات تفسيراً يتلاءم مع نظريته في المغايرة بين الكتاب والقرآن.

ويحكي تعالى عن نفر من الجن استمعوا إلى سيدنا رسول الله ﷺ وهو يقرأ القرآن في قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ۝٢٩ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2]، فليت شعري! هل أخبر هؤلاء النفر من الجنّ قومَهم عن غير ما سمعوه؟! أو أنَّهم عبَّروا عن القرآن الذي استمعوا له بـ﴿كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾.

ويدل على عدم التباين بين القرآن والذكر قوله ﷻ مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ۝٩٩ مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وِزْرًا﴾[3]، فهل يزعم زكريا أوزون وجود شيء في المصحف الموجود بين أيدينا اليوم لا يحمل من أعرض عنه يوم القيامة وزراً؟!

ثم ختم زكريا كلامه[4] عن الترادف بطَرْح عددٍ من التساؤلات على أتباع المذهب الشافعي حول قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[5].

---

(1) سورة الزخرف آية 1 - 3
(2) سورة الأحقاف آية 29 - 30.
(3) سورة طه آية 99.
(4) جناية الشافعي [ص59 - 60].
(5) سورة البقرة آية 1 - 2.

ونحن سننقل كل سؤال ثم سنجيب عليه حتى يعرف أنَّ مدرسة الإمام الشافعي ليست (عاجزة عن الخوض في تفاصيلها)[1]، كما يتصور في أحلام يقظته؛ بل لديها تمام القدرة على تفكيكها، والإجابة عنها بأجوبة قاطعة.

لكن قبل البدء في نقل تساؤلاته والإجابة عنها يتَحتَّم علينا أن نشرح قضية لا أدري هل زكريا جاهل بها فعلاً، أم تعمد التغافل عنها؟

تلك القضية هي أنَّ ألفاظ القرآن الكريم توقيفية منقولة لنا بالتواتر جيلاً بعد جيل، وبالتالي لا يصح أنّ نضع لفظة مكان لفظة أو نبدل حرفاً بحرف، - ما لم يكن ذلك ثابتاً بالتواتر كما في علم القراءات - ، وإن توهمنا عدم تَغَيُّر المعنى؛ ذلك لأنَّ القرآن معجز بلفظه ونظمه، وتجويز التغيير في ألفاظه قد يؤدي لإبطال وجوهٍ من البلاغة لم تخطر في بال المُغَيِّر مما يؤثر على الإعجاز.

يبدأ أوزون تساؤلاته بقوله[2]: (**لماذا كلمة «ذلك» عوضاً عن «هذا»؟**).

ولو قُدّر أنَّ الآية بدأت بـ«هذا» لَسَأَلَ زكريا نفس السؤال: لماذا لم تبتدئ الآية بـ«ذلك»؟

لكن السبب في بداية الآية بـ«ذلك» أنَّ السياق سياق تعظيم وتفخيم للقرآن الكريم، فناسب الإشارة له بالبعيد تلميحاً إلى أنَّه بعيد الشأو والمرام، وهذا كما في البيت الذي استشهد به الطبري[3]:

أَقـولُ لَـهُ والـرُّمْـحُ يَـأْطِـرُ مَتْنَهُ * تَـأَمَّـلْ خَفافاً إنَّني أنـا ذَلِكا**

ولم يقل الشاعر عن نفسه: إنَّني أنا هذا؛ تعظيماً لمكانته بين الشجعان.

ولهذا لما كان السياق سياق تقريب القرآن للناس، وحثهم على الاهتداء بهديه،

---

(1) جناية الشافعي [ص60].
(2) المصدر السابق [ص59].
(3) تفسير الطبري [1/ 231].

استعمل لفظ «هذا» في قوله جل جلاله: ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[1].

وبهذا نعرف أنَّ كلا اللفظين: «ذلك» و«هذا» في الآيتين إشارة إلى القرآن الكريم؛ لكنَّ السياق هو الذي حَدَّد أيّ اللفظين أنسب.

ولعلك - أخي القارئ الكريم - قد عرفت الآن جواب سؤاله التالي[2]: (**وهل معنى «ذلك الكتاب» يطابق معنى «هذا الكتاب»؟!**). وذلك لأنّ كلا اللفظين إشارة إلى مصداق خارجي واحد؛ لكن الاختلاف إنَّما هو بحسب السياق المقتضي للتعظيم أو التقريب.

ولا معنى لسؤاله الثالث في قوله[3]: (**وإذا كانت كلمة «الكتاب» في الآية الكريمة تعني المصحف الشريف المتوفر اليوم بين أيدينا، أفلا تبدأ الآية الكريمة بـ«هذا الكتاب»؟!**). بعد أن عرفنا أنَّ القرآن الكريم توقيفي لا يجوز تبديل حرف منه بحرف إلا بتوقيف متواتر.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ زكريا يشير بسؤاله هذا إلى الدعوى التالية:

بما أنّنا متفقون على عدم جواز تبديل كلمة «ذلك الكتاب» بـ«هذا الكتاب» فهذا يعني أنَّهما ليستا مترادفتين.

وهذه - كما لا يخفى - مغالطة؛ فلا دليل على أنَّ عدم ترادفهما هو السبب الوحيد لعدم جواز تبديل الكلمتين في الآية؛ لما قررناه من أنَّ القرآن توقيفي. ثم أفلا يجوز أن يكون هناك نكتة بلاغية - وإن لم نهتد لها بعد - تجعل تبديل أحد الكلمتين بالأخرى مفسداً للمعنى؟! فبان أنَّه لا يلزم من عدم جواز تبديل الكلمتين عدمُ ترادفهما.

---

(1) سورة الأنعام آية 155.
(2) جناية الشافعي [ص59].
(3) المصدر السابق [ص59].

ثم يتابع زكريا أسئلته فيقول[1]: **(أيَّ كتابٍ تعنيه الآية الكريمة والذي لا ريب فيه، هل هو ما يسمى اليوم بالمصحف الشريف؟ وهل كان مجموعاً عند نزول تلك الآية أو مكتملاً؟**

هل قُدِّرَ للرسول الكريم ومن بعده كل من الخليفة الصديق والفاروق رؤية ما نسميه اليوم المصحف الشريف؟ مع التنويه بأنَّ جمع المصحف الشريف قد تم في عهد الخليفة عثمان بن عفان حسب إجماع المؤرخين).

وبيسير من إعمال الفكر نعلم أنَّ زكريا بنى هذه الأسئلة على افتراضين خاطئين:

الأول: أنّه لا يشار باسم الإشارة إلا للموجود الخارجي الذي يمكن إدراكه بالحواس الخمس، وبناء على هذا الافتراض يريد أن يصل بسؤاله إلى: أنَّه وبما أنَّ المصحف الشريف وقت نزول الآية المذكورة لم يكن مجموعاً بين جلدتين، فلا يمكن أن يكون هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾.

وهذا افتراض خاطئ؛ لأنَّه كما يجوز الإشارة للموجود الخارجي، يجوز الإشارة للموجود في الذهن، مثال ذلك: أن يبدأ أستاذٌ جامعي محاضرته بقوله: «هذا الموضوع الذي سنتحدث عنه...»، فلا أدري هل يرى زكريا هذا الكلام كلاماً عربياً سليماً أم لا؟!

ومثال ذلك في النظم الكريم قوله ﷻ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾ فَلَنُذِيقَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَذَابًا شَدِيدًا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ ذَٰلِكَ جَزَآءُ أَعْدَآءِ ٱللَّهِ ٱلنَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ ٱلْخُلْدِ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾[2].

وبنفس منطق زكريا أوزون نسأله: هل قُدِّرَ للرسول الكريم ﷺ أو لخلفائه الراشدين أو لصحابته أو لزكريا نفسه - إن كان سبق له قراءة هذه الآيات - رؤية جزاء أعداء الله بالعذاب الشديد في نار جهنم قبل نزول هذه الآيات أو قبل قراءتها؟

(1) المصدر السابق [ص59 - 60].
(2) سورة فصلت آية 26 - 28.

أم أنَّ الإشارة في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ جَزَآءُ أَعۡدَآءِ ٱللَّهِ ﴾ لموجود في ذهن سامع الآيات الشريفات؟!

هذا في الكلام عن المستقبل، وأما في الكلام عن الماضي فلنستمع إلى قوله تعالى: ﴿ لَقَدۡ كَانَ لِسَبَإٖ فِي مَسۡكَنِهِمۡ ءَايَةٞۖ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٖ وَشِمَالٖۖ كُلُواْ مِن رِّزۡقِ رَبِّكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لَهُۥۚ بَلۡدَةٞ طَيِّبَةٞ وَرَبٌّ غَفُورٞ ١٥ فَأَعۡرَضُواْ فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سَيۡلَ ٱلۡعَرِمِ وَبَدَّلۡنَٰهُم بِجَنَّتَيۡهِمۡ جَنَّتَيۡنِ ذَوَاتَيۡ أُكُلٍ خَمۡطٖ وَأَثۡلٖ وَشَيۡءٖ مِّن سِدۡرٖ قَلِيلٖ ١٦ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْۖ وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ ﴾[1].

وبنفس الأسلوب نسأل زكريا: هل قُدِّر لرسول الله ﷺ أو لأحدٍ من أصحابه رؤية ما نزل بقوم سبأ من عذاب قبل نزول هذه الآيات؟! أم أنَّ الإشارة في قوله: ﴿ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْ ﴾ إلى قصةٍ حاضرةٍ في ذهن السامع؟!

وبناء على جواز الإشارة للموجود في الذهن فلو افترضنا أنَّ قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾[2]، من أوائل ما نزل من القرآن الكريم، فلا مانع من الإشارة إليه بـ«ذلك»؛ حيث إنّ الإشارة تكون لما في ذهن السامع بعد أن حصلت عنده صورة – ولو إجمالية – عن الكتاب الذي قد ابتدأ نزوله.

والافتراض الثاني: أنَّه لا يجوز تسمية مجموعة من الكلام كتاباً إلا إذا كان مكتوباً بالفعل.

وغاب عن ذهن زكريا أنَّ معنى كتاب أي: مكتوب، والمكتوب يطلق على ما كُتِبَ بالفعلِ وعلى ما يمكن أن يُكتب.

وهذا مثل كلمة شراب أي: مشروب، فمن المستفيض عند المتحدثين بالعربية أنّ المشروب يطلق على ما يمكن شربه كإطلاقه على ما شُرِبَ بالفعل، آية ذلك وجود محلات لبيع المشروبات مع أنَّ ما شُرِبَ بالفعل لا يُتَصَوَّرُ بيعه، وشاهد هذا من كلام

(1) سورة سبأ آية 15 – 17.
(2) سورة البقرة آية 2.

المولى ﷻ قوله تعالى: ﴿ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴾[1]، فإذا كان الشراب[2] في الآية هو ما تم شربه فعلاً، فهل سيبقى في الآية وعيد لأهل النار؟! وهل يمكن أن يذوق أحدٌ ما شُرِبَ بالفعل؟!

نخلص من هذا التوضيح إلى أنَّ إطلاق لفظ: «الكتاب» على القرآن الكريم وهو بعد في مرحلة النقل الشفهي إطلاقٌ صحيحٌ لا غبار عليه؛ إذ إنَّه كتاب بمعنى يمكن كتابته.

ولا أظن - بعد هذا البيان - أنَّ القارئ عاجزٌ عن الإجابة على أسئلة زكريا إن كان يرى للإجابة عليها أهمية.

لكن ثمة حقيقة غابت عن زكريا نَتَبَرّع بذكرها استطراداً، وهي أنّ الجمع الذي وقع في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه ليس أول جمع للقرآن؛ بل سبق الجمعَ العثمانيَّ جمعٌ آخرُ في عهد سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه باَشَرَ العملَ فيه سيدُنا زيدُ بن ثابت رضي الله عنه ونفرٌ معه[3].

وكان مغزى هذا الجمع حفظ آيات كل سورة على حدة، وجمع القرآن في أوراق بلا ترتيب للسور.

أما الجمع العثماني فكان مغزاه توحيد مصاحف الأمة برسم واحد، وجمع سور القرآن مرتبة مجموعة بين دفتين[4].

وبهذا نرى أنَّ الخليفتين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما رأوا المصحف مجموعاً في أوراق كل سورة على حدة، خلافاً لما يظنّ زكريا أنهم لم يروه مجموعاً.

وإذا عرفت خطأ ما بنى زكريا أسئلته عليه من فرضيات مغلوطة، عرفت أنَّه لا مانع من كون الكتاب المشار إليه في الآية هو القرآن الكريم المجموع اليوم في المصحف

---

(1) سورة النبأ آية 24.

(2) الشراب بمعنى مشروب كالكتاب بمعنى مكتوب.

(3) روى قصة جمع القرآن في عهد سيدنا أبي بكر الصديق: البخاري [4679].

(4) انظر: المرشد الوجيز للحافظ أبي شامة المقدسي [ص215 - 216]، نقلاً عن كتاب المصاحف المنسوبة للصحابة [ص29 - 30].

الشريف، وتكون الإشارة - وقت نزول الآية - إلى الكتاب الحاضر في ذهن السامع والذي نزل شطرٌ منه قبل هذه الآية، وسيتكامل نزوله بعدها إلى انتقال الحبيب المصطفى ﷺ إلى الرفيق الأعلى.

ولا يلزم من ذلك جواز ابتداء الآية بـ«هذا الكتاب» - كما يريد زكريا إلزامنا - لما عرفت أنَّ القرآن توقيفي لا يجوز تبديل حرف منه بحرفٍ آخر، ولأنَّ السياق سياق تعظيم، ولفظ «هذا» لا يؤدي غرض التعظيم كما يؤديه لفظ «ذلك».

ومع تصريح الآية الذي يفهمه كل ناطق بالعربية بنفي الريب عن هذا الكتاب العظيم، يسأل زكريا[1] بكل برود: (ومن الذي يرتاب في الكتاب؟). ولا أدري هل وجّه زكريا سؤاله لمدرسة الإمام الشافعي؟ أم للآية المصرحة بأنَّ الكتاب لا ريب فيه؟

لكن لعل زكريا يظنّ أنَّ معنى ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2]، أي: ذلك الكتاب الذي لا يرتاب فيه المتقون؛ لأنَّه هدى لهم، وحينئذٍ سيرتاب فيه غيرهم من الناس؛ لأنَّه ليس هدى لهم.

فإن كان فهم ذلك من الآية، فالآية في الشرق وفهم زكريا في الغرب؛ فالآية قد وصفت الكتاب بوصفين كلٍ منهما مستقلٍ عن الآخر: أنَّه لا ريب فيه، وأنَّه هُدى للمتقين، وتقييد أحد الوصفين لا يستلزم تقييد الآخر، ولذا فالريب في الآية غير مُقَيَّد بكونه صادراً من أشخاص معينين، لا سيِّما وأنَّ كلمة «ريب» نكرةٌ في سياق النفي، وذلك يفيد نفي جميع أنواع الريب ومن جميع الأشخاص، وذلك مثل كلمة «لا إله إلا الله» فهي نافية لجميع الآلهة سوى الإله الحق ﷻ.

ولا يجوز أن يغيب عن ذهن القارئ أنَّنا أثبتنا أنَّ الكتاب الكريم هدى للناس كما هو هدى للمتقين[3]، فبطل ما بنى عليه زكريا سؤاله.

---

(1) جناية الشافعي [ص60].

(2) سورة البقرة آية 2.

(3) في [ص116-120] من كتابنا هذا.

وأما سؤاله[1]: (وهل يحتاج المتقون للهداية؟)، فقد أجبنا عليه قبل عدة صفحات[2]، فلا نحتاج لإعادة الجواب عليه؛ لكن نزيد عليه بأنَّ الاحتياج للهداية ليس خاصاً بالمتقين؛ بل يحتاج إليها من هو أفضل منهم وهم الأنبياء، والدليل على ذلك من القرآن قوله تعالى على لسان موسى الكليم ﷺ: ﴿عَسَىٰ رَبِّىٓ أَن يَهْدِيَنِى سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾[3].

وينقل ﷺ إقرار إبراهيم الخليل ﷺ: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾[4]، فهل يظن زكريا أنَّ المتقين أفضل من الأنبياء؟! أم يراهم مستغنين عن ما يحتاج إليه أفضل خلق الله أجمعين؟!

لكن هذا الآيات تدل دلالة واضح على ما قررناه في بداية حديثنا هذا[5] من أنَّ للهداية مراتب، فهداية الأنبياء ليست كهداية المتقين، وهداية المسلمين ليست كهداية غيرهم ممن لم يوفقه الله إلى اتباع الدين الحق، مع أنَّ الكلَّ محتاجون لهداية ربهم.

ويختم أوزون أسئلته بقوله[6]: (هل يحق لنا حسب مدرسة الترادف أن نُبيِّنَ الآية الكريمة السابقة بقولنا: «هذا القرآن لا شك فيه يهدي المؤمنين»؟).

وزكريا هنا يريد أن يكرر محاولة سابقة بأن يلزم مخالفيه بتغيير نص الآية؛ فإن رفضوا ذلك عدَّ ذلك تسليماً منهم بعدم الترادف؛ وقد سبق لنا أن بيَّنَّا بطلان هذا الإلزام بأنَّ نص القرآن توقيفي، وأن للآيات الكريمة وجوهاً كثيرة للإعجاز قد لا يدركها المُغَيِّر فيؤدي تغييره إلى ذهابها.

وبهذا نكون - بحمد الله - قد أجبنا على كل تساؤلاته التي كان يرى أنَّ مدرسة الإمام الشافعي عاجزة عن الخوض في تفاصيلها.

---

(1) جناية الشافعي [ص60].
(2) [ص118-119].
(3) سورة القصص آية 22.
(4) سورة الأنعام آية 77.
(5) [ص117-118] من كتابنا هذا.
(6) جناية الشافعي [ص60].

تساؤل مشروع:

بعد أن ناقشنا رأي زكريا في الترادف ووجوده في اللغة العربية والقرآن الكريم، وناقشناه في تطبيقه لرأيه على ألفاظ مخصوصة وهي: القرآن، والكتاب، والفرقان... أجد أنَّ لي الحق في أن أطرح التساؤل المشروع التالي على زكريا وموافقيه[1] من مدرسة إنكار الترادف:

قال الله تعالى في خاتمة سورة الحشر: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[2]. ففي هذه الآية ذكر تعالى ستة أسماء لذاته العلية، وهي: الله، الخالق، البارئ، المصوّر، العزيز، الحكيم.

وهنا أسأل:

هل هذه الأسماء الستة أسماء لذات واحدةٍ، أو لستة ذوات مختلفة؟ وإن كانت أسماءً لذات واحدة، فكيف يمكن التوفيق بين الآيات وبين فهم زكريا لرأي إنكار الترادف؟!

وأتمنى من زكريا أن لا يقول متذاكياً: هذه صفات الله ﷻ؛ لأنَّ الله سبحانه أطلق عليها في هذه الآية أنَّها أسماء، كما صرح بأنَّها كذلك في قوله تبارك وتعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[3].

ولن أقول: إنَّ زكريا أوزون عاجزٌ عن تقديم إجابةٍ منطقيةٍ لهذا التساؤل؛ بل أتحداه على مَسْمَعٍ من الدنيا ومَرْأى أن يُقَدِّم إجابة منطقية على ذلك.

---

(1) منهم محمد شحرور في كتابه: الكتاب والقرآن [ص45]. ويلاحظ أنَّ هذا الرأي قد بنى عليه شحرور كتابه المذكور.

(2) سورة الحشر آية 24.

(3) سورة الإسراء آية 110.

الفصل الثاني:
الشافعي والسنة النبوية

مكانة الرسول ﷺ في دين الإسلام

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (وَضَعَ اللهُ رَسُولَهُ مِن دِينِهِ وَفَرْضِهِ وَكِتابِهِ المَوْضِعَ الَّذي أَبانَ جلّ ثناؤه أنَّه جَعَلَهُ عَلَماً لِدِينِهِ بِما افتَرَضَ مِن طاعَتِهِ، وَحَرَّمَ مِن مَعْصِيَتِهِ، وَأَبانَ مِن فَضِيلَتِهِ بما قَرَنَ مِن الإيمانِ بِرَسُولِهِ، فقال تبارك وتعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ﴾[2].

في هذا النص يضع الإمامُ الشافعي اللبنةَ الأولى والقاعدةَ التي يُؤسِّسُ عليها - بطريقة عقلية منطقية - استدلالَه على حجية سنة الرسول ﷺ.

يبيّنُ الشافعيُ أنّ للرسول عليه الصلاة والسلام مكانة خاصة يجب على كل مسلم أن يعرفها له ويقر بأَهْلِيَّتِهِ لها، فلا يجوز أن يُنتَقَصَ قَدْرُه بحطه عنها، كما لا يجوز أن يُرْفَعَ إلى مرتبةٍ فوقها؛ فإنّ ذلك غُلُوٌّ في الدين، وجنوحٌ عن مقتضى الدليل العلمي.

ثم استشهد الشافعيُ على ذلك بأمره تعالى لأهل الكتاب بالإيمان بالله ورسله، وبالانتهاء عن رفع المسيح عيسى عليه السلام فوق مكانته - كنَبِيٍّ رسولٍ - بأن يجعلوه أحد الأقانيم الثلاثة تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وإذا ثبت النهي عن رفع الأنبياء عن مكانتهم العلية، ثبت النهي عن انتقاصهم عن رتبهم الرفيعة، وإذا كانت الآية مسوقة في إبطال اعتقاد النصارى في سيدنا عيسى عليه السلام، فجميع الأنبياء في ذلك سواء.

ويدل على ما أقول أنَّ الشافعيَّ ذَكَرَ هذه العبارة أول باب بيان فرض الله تعالى في

---

(1) الرسالة [ص33].

(2) سورة النساء آية 171. وقد جاءت الآية في كتاب الرسالة هكذا {فَآمِنُوا باللهِ وَرَسُولِه}. لكني رأيت أنَّ الأفضل أن أكتبها في صلب الكتاب بخط المصحف، وسيكون لي وقفة حول هَذا الخَطأ. فلا يُظَنَّ بي أني أتغافل عن موضع انتقادٍ على الشافعي.

كتابه اتباع سنة نبيه ﷺ، وبهذا يتبين لنا أنَّ استشهاد الشافعي بالآية في محله تماماً.

لكن يبدو أنَّ لزكريا أوزون رأياً آخرَ، فعندما رأى الآية تتحدث عن اتباع أهل الكتاب للمسيح عليه السلام وليس عن اتباع المسلمين لسيدنا محمد ﷺ، طار بذلك فرحاً، وتساءل (**كيف يمكن للإمام الشافعي أن يورد في مطلع دليله على طاعة رسول الله محمد بن عبدالله ﷺ آيةً تتعلق بالإيمان بالرسل وتصحيح أهل الكتاب؟!**)[1].

وتساؤله هذا دليلٌ على عدم فهمه للآية فهماً صحيحاً، فالآية لم تتكلم عن تصحيح أهل الكتاب؛ بل عن مقام الأنبياء ومكانتهم العَليَّة.

ولم يقتصر زكريا على التساؤل؛ بل شرع يصف استدلال الإمام الشافعي بـ(**الخطأ الفادح الذي لم يجرؤ أحدٌ من الأئمة ورجال الدين على تصحيحه**)[2]! ولا أدري من المخطئ خطأً فادحاً؟

هذا بالنسبة للموضع الأول من الموضعين اللذين انتقدهما زكريا أوزون في كلام الشافعي الذي نقلناه بداية موضعنا هذا، والموضع الآخر كتابته لقوله تعالى: {فآمِنوا باللهِ ورَسُولِهِ} بلفظ الإفراد، مع أنَّها مكتوبة في المصحف بالجمع ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾.

وقد طار زكريا أوزون بهذا الخطأ فرحاً، ووقف معه طويلاً، ونقل كلاماً كثيراً عن الشيخ أحمد شاكر[3] حول هذا الأمر، ننقله ثم نبين ما فيه، قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على رسالة الشافعي:

(...ووجه الخطأ من الشافعي أنَّه ذكر الآية بلفظ: {فآمِنوا باللهِ ورَسُولِهِ}، بإفراد لفظ الرسول، وهكذا كتبت في أصل الربيع، وطبعت في الطبعات الثلاث من الرسالة وهو خلاف التلاوة، وقد خُيِّل إليَّ بادئ ذي بدءٍ أن تكون هناك قراءة بالإفراد...).

---

(1) جناية الشافعي [ص78 - 79].
(2) جناية الشافعي [ص79].
(3) المصدر السابق [ص80].

إلى أن قال الشيخ شاكر: (...ولكني لم أجد أية قراءة في هذا الحرف من الآية بالإفراد، لا في القراءات العشر، ولا في غيرها من الأربع، ولا في القراءات الأخرى التي يسمونها القراءات الشاذة).

هذا ما نقله زكريا أوزون عن الشيخ أحمد شاكر ظانّاً أنّه وجد صيداً ثميناً يكسب به دعواه ضد الشافعي.

ونحن سنبدأ دفاعنا عن الشافعي من النقطة التي انتهى بها كلام الشيخ شاكر، وأظنُّ أنَّ من حقنا أن نعيد البحث في السؤال التالي: هل فعلاً لم يقرأ أحد من القراء بلفظ: {ورسوله}؟

وبعد مراجعة كتاب المصاحف لابن أبي داود[1] نجده يروي عن أبي حاتم السجستاني قوله: (بين مصحف أهل مكة وأهل البصرة اختلاف حرفان، ويقال: خمسة أحرف...)، وذكر منها: (عند أهل مكة {فآمِنوا باللهِ ورَسُولِهِ}. وعند أهل البصرة: {فآمِنوا باللهِ ورُسُلِهِ}). فإذن الشافعي رسم الآية على ما هو مرسوم في مصاحف أهل بلده مكة.

وأما ادعاء الشيخ أحمد شاكر عدم وجود هذه القراءة في القراءات الشواذ، فهو قصور شديد في البحث لا يقبل من مثله رحمه الله.

فقد ذكر قراءة الإفراد العُكْبري في إعراب القراءات الشواذ[2]، ونسبها إلى ابن مناذر. فثبت بذلك ورود القراءة التي كتب الشافعي الآية على وفقها.

وحتى لو افترضنا عدم اطلاعنا على هذه القراءة، أليس من الجائز أن يكون هذا الحرف قراءةً شاذةً قرأ بها الشافعي فاتت على كتب القراءات الشاذة التي رجع إليها الشيخ أحمد شاكر رحمه الله ورجعنا لها؟! ومن ادعى استحالةَ ذلك فهو المطالَبُ بالدليل.

---

(1) المصاحف لابن أبي داود [ص47].

(2)[1/ 423].

وأخيراً، فلنفرض عدم وجود هذه القراءة أصلاً، فغاية هذا أنَّه خطأٌ سبق إليه قلم الشافعي، فكان ماذا؟ أليس الشافعي بشراً؟!

وأما قول زكريا[1]: (وإنِّي بصدقٍ أرى في علم الأستاذ شاكر ما يسبق الإمام الشافعي بما يملكه من أرضية معرفية برمجية علمية متطورة عنه...)[2]. فما هو إلا محاولة طفولية لإيهام القارئ بضعف الإمام الشافعي.

أمن أجل أنّ الشيخ أحمد شاكر رحمه الله أقرّ بسبق قلم الشافعي يكون أعلم منه؟! ألا عظّمَ الله أجرنا في العقلاء!!

وماذا سيقول الأخ اللطيف أوزون إذا علم أن الشيخ شاكراً ممن يقولون بحجية السنة النبوية موافقاً في ذلك الشافعيَّ؟ هل سيبقى يقول إنّ أحمد شاكر يسبق في علمه الشافعيَّ؟

وإذا كانت الجرأة على مخالفة الشافعي معياراً عند زكريا، فما رأيه في ترجيح مجتهدي المذهب الشافعي خلاف رأي الإمام الشافعي في مذهبه الجديد، وذلك في قرابة عشرين مسألة؟

وماذا يقول إن عرف أنّ الإمام النوويَّ اختار انتقاض الوضوء بأكل لحم الإبل مخالفاً في ذلك إمامه الشافعيَّ[3]؟

---

(1) المصدر السابق [ص79].

(2) ومع أنّ للشيخ أحمد شاكر إلماماً بعلوم الحديث؛ إلا أنّ مشاركته ليست قوية في فقه الحديث - المجال الذي أبدع فيه الشافعي بشهادة علماء الإسلام قاطبة - وإن أردت أن تطلع على دليل ذلك فعليك بكتاب الإشفاق على أحكام الطلاق للعلامة محمد زاهد الكوثري رحم الله الجميع.

(3) المجموع [2/ 48].

الفرق بين النبوة والرسالة

قام زكريا أوزون[1] بمحاولةٍ ذكيةٍ، وذلك بإبداع نظريةٍ جديدةٍ في التفريق بين مفهومي النبي والرسول تؤول به - بعد تسليمها له - إلى نفي حجية السنة.

فبدأ حديثه عن هذا الموضوع ببيان أن النبي ﷺ له صفتان: صفة النبوة، وصفة الرسالة[2].

ثم قال في بيانه لمفهوم النبوة[3]: **(من مقام النبوة يقوم محمد النبي ﷺ بالاجتهاد والعمل حسب المعطيات والإمكانات والأرضية المعرفية السائدة، ويُصَحَّح له من خلال ذلك المقام، لذلك نجد أنَّ تصويب العزيز الحكيم يكون دوماً في مقام النبوة...).** ثم استشهد ببعض الآيات التي جاء فيها تصويب لسيدنا محمد ﷺ مع وصفه بالنبي.

إذن يرى زكريا أنّ ما يقوم به سيدنا محمد بوصفه نبياً إنّما هو اجتهادات حسب ما يتوفر لديه من معطيات، وهذه الاجتهادات ليست حجة، وليس لها أي علاقة بالوحي أو العصمة.

ثم قال مبيناً مفهوم الرسالة[4]: **(أما في مقام الرسالة - والتي تشمل كافة التشريعات والأوامر التي أوحاها الله ﷻ عبر جبريل الأمين في كتابه العزيز - فهو معصومٌ فيها من الوقوع في الخطأ، وقد عصمه الله من ذلك، وعليه فإنّ الطاعة في كتاب الله هي للرسول في مقام الرسالة...).** ثم استشهد ببعض الآيات التي تأمر بطاعة سيدنا محمد بوصفه رسولاً.

---

(1) جناية الشافعي [ص66 - 70].

(2) ومن باب الإنصاف أقول: إن تقريب زكريا لاتصاف النبي ﷺ بصفتي النبوة والرسالة بقوله [ص67]: (كما يحمل اليوم أحدنا صفتين في عمله، كأن يكون مهندساً ومديراً للعلاقات العامة). جائز لا غبار عليه، وقد ساق من الأمثلة ما يشهد لجواز ذلك. والله أعلم.

(3) جناية الشافعي [ص67 - 68].

(4) المصدر السابق [ص68].

فإذن مهمة سيدنا محمد ﷺ بوصفه رسولاً - حسب نظرية أوزون - ما هي إلا تبليغ القرآن الكريم الذي أوحاه الله إليه بطريق جبريل الأمين عليه السلام.

قد يبدو للقارئ أنَّ هذه النظرية جديرة بالتأمل؛ لكن لنستعرض بعض الآيات الكريمة، ونرى هل تنسجم نظرية زكريا أوزون مع تلك الآيات؟

قال تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾[1]، وهنا أتساءل: هل نحن ملزمون بالإيمان باجتهادات الأنبياء؟

وما الذي أوتيه الأنبياء من ربهم حسب نظرية زكريا أوزون؟

وقال ﷻ: ﴿ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ﴾[2]، وهنا أيضاً أتوجه بالسؤال لزكريا: بناء على نظريتك ما الذي أوحاه الله إلى النبيين من بعد نوح عليه السلام؟

ونفس السؤال يتوجه حول قوله جلّ ثناؤه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١﴾ وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾[3]، فما الذي يوحى إلى النبي ﷺ حسب نظرية زكريا؟

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ﴾[4]، يصرح تعالى بأنّه قد آتى النبيين كتباً، فكيف يمكن لزكريا التوفيق بين صريح هذه الآية وبين نظريته؟!!

---

(1) سورة البقرة آية 136.

(2) سورة النساء آية 163.

(3) سورة الأحزاب آية 1 - 2. وللعلم فقد نقل زكريا أوزون فاتحة سورة الأحزاب في جناية الشافعي [ص68]؛ لكنه اقتصر على الآية الأولى ولم يذكر الآية الثانية حتى لا تنقض عليه نظريته. فتأمل!!

(4) سورة آل عمران آية 81.

وقال ﷻ: ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴾[1]، تأمل وصفه تعالى للرسول بأنَّه يعلمنا الكتاب، هل يقال لمن مهمته تبليغ رسالةٍ فقط: معلم؟ أم يقال له: مبلغ؟ وهل تعليم الكتاب نفس تلاوة الآيات؟ ثم كيف يعلمنا الرسول ﷺ الحكمة ومهمته مقصورة على تبليغ الكتاب؟

ونتابع حوارنا مع زكريا حول هذه النظرية ونتأمل قوله تعالى: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾[2]، ونتساءل كيف يكون للرسول طاعة وهو لم يفعل شيئاً سوى تبليغ القرآن؟ وما الفائدة من جعل الله طاعة الرسول طاعةً له وهو لا يأمر ولا ينهى؟!

وبهذا نرى أنَّ نظرية زكريا أوزون في الفرق بين النبوة والرسالة لم تأتِ (**اعتماداً على ما جاء في الذكر الحكيم**) كما يدعي زكريا[3]؛ بل تبطلها آيات عدة؛ لكنَّ السؤال هل كان زكريا غافلاً عن هذه الآيات عند وضعه لهذه النظرية؟ أنا شخصياً أستبعد ذلك!

وأختم حديثي هذا بتوجيه تساؤل لزكريا: إذا كان سيدنا محمد ﷺ ليس معصوماً بوصفه نبياً، فما الدليل على عدم عصمته في تبليغ القرآن، بحيث نأمن أنَّه لم يجتهد في تبديل بعض كلمات القرآن بكلمات أخرى فيخطئ في اجتهاده؟

ألا ترى - أخي القارئ الكريم - أنَّ نظرية زكريا هذه ترفع ثقتنا بكتاب الله الكريم، فلا يبقى لنا دليل على أنَّ الإسلام هو الدين الحق، وأنَّ هذا دليل آخر على أنَّ آراء زكريا وأمثاله تهدم الدين من أساسه.

(1) سورة البقرة آية 151.
(2) سورة النساء آية 80.
(3) جناية الشافعي [ص69].

وظيفة السُّنَّة النَّبوية بيانُ القرآن الكريم

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ[1] : (قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ﴾[2]، وقال: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْ﴾[3].

قال الشافعي: فأتى كتابُ الله على البَيانِ في الوُضوءِ دونَ الاسْتِنجاءِ بالحِجارَةِ، وفي الغُسْلِ مِن الجنابَةِ، ثمَّ كانَ أَقَلُّ غَسْلِ الوَجْهِ والأَعْضاءِ مَرَّةً مَرَّةً، واحتَمَلَ ما هو أكثرُ منها، فَسَنَّ رسولُ الله ﷺ الوُضوءَ مَرَّةً، وَتوَضَّأَ ثلاثاً، وَدَلَّ على أنَّ أَقَلَّ غَسْلِ الأَعْضاءِ يُجْزِئ، وَأَنَّ أَقَلَّ عَدَدِ الغَسْلِ واحِدَةٌ، وإذا أَجْزَأَتْ واحِدَةٌ فالثَّلاثُ اخْتِيارٌ.

وَدَلَّتْ السُّنَّةُ على أنَّه يُجْزِئ في الاسْتِنجاءِ ثلاثةُ أَحْجارٍ، وَدَلَّ النَّبي ﷺ على ما يَكونُ مِنْهُ الوُضوءُ، وما يَكونُ مِنه الغُسْلُ، وَدلَّ على أنَّ الكَعْبَيْنِ والمِرْفَقَيْنِ مِمَّا يُغْسَلُ؛ لأنَّ الآيَةَ تَحْتَمِلُ أن يَكونا حَدَّيْنِ للغَسْلِ وأن يَكونا داخِلَيْنِ في الغَسْلِ).

في هذا النص من كتاب الرسالة يبين الإمام الشافعي أحد أبرز وجوه أهمية السنة النبوية وهو وظيفتها المتمثلة في بيان بعض الأحكام والألفاظ المجملة في القرآن الكريم.

فقد ورد في كتاب الله الكريم عددٌ من الأحكام والألفاظ التي لا يمكن فهم المراد منها بمجرد معرفة اللغة، مع أنَّه يترتب على تعيين المقصود منها القيام بما وردت فيه تلك الألفاظ من تكاليف.

فالقرآن الكريم مستفيض بالأمر بإقامة الصلاة، فما هي كيفية الصلاة؟ وما شروطها وأركانها؟

(1) الرسالة [ص10 - 11].
(2) سورة المائدة آية 6.
(3) سورة النساء آية 43.

ويخبرنا الكتاب المجيد بأنّ للصلاة أوقاتاً محددةً، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[1]، فمتى بداية كل وقتٍ ومتى نهايته؟

والأمر بإيتاء الزكاة في القرآن يأتي في آياتٍ كثيرةٍ مقروناً بالأمر بإقامة الصلاة، فما هي الزكاة؟ ومتى تجب؟ وهل هي واجبة في كل ما يملكه المسلم؟ وما هو قدر ما يجب إخراجه من المال الزَكَويّ؟

ووردت الإشارة في القرآن الكريم لبعض أحكام الحج؛ لكن لم يرد تفاصيل أحكام الوقوف بعرفة، وكم مدته؟ ومتى يكون؟ وما هي أفعال الحاج ليلة النحر ويومها؟

إلى أمثلةٍ كثيرة - لا يتسع المقام لحصرها - لا نجد في القرآن الكريم تفاصيل أحكامها، ولا البيان الواضح لواجباتها وسننها.

وهنا تأتي السُّنَّة النبوية لتضع النقاط على الحروف - إن جاز لي التعبير - بالبيان الواضح لكل تلك الأحكام، وذلك بثلاث وسائل:

الأولى: أفعال النبي ﷺ كصلاته أمام الناس، وحَجّه معهم.

الثانية: أقواله وأوامره ونواهيه ﷺ المتعلقة بتلك الأحكام كقوله ﷺ: {الحَجُّ عَرَفَةُ}[2]. وأمره بقراءة الفاتحة في الصلاة، ونهيه عن الالتفاتِ في الصَّلاة[3].

الثالثة: فتاواه ﷺ وإجاباته لأسئلة أصحابه، كقوله ﷺ لمن لم يرتب أفعال يوم النحر: {افْعَلْ ولا حَرَج}[4].

وبهذا يعرف المنصف أنَّه لا يمكن القيام بالتكاليف القرآنية؛ إلا بالرجوع للبيان النبوي الشريف، ويدل على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[5]، ففي هذه الآية يُصَرِّح تعالى أنَّ من مهمات سيدنا رسول الله ﷺ أن يبين

---

(1) سورة النساء آية 103.

(2) رواه الترمذي [889]، والنسائي [3016]، وابن ماجه [3015] من حديث عبدالرحمن بن يَعمر رضي الله عنه.

(3) رواه البخاري [751] من حديث عائشة رضي الله عنها.

(4) رواه البخاري [83]، ومسلم [1306] من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(5) سورة النحل آية 44.

للناس ما نُزِّلَ إليهم، ولا شك أنَّ أول ما يحضر في الأذهان عند سماع قوله ﷻ: ﴿مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ هو القرآن الكريم.

لكن يظهر أنَّ لزكريا أوزون فهماً آخر للآية حيث أخذ من الآية (**أنَّ مهمة الرسول الكريم هي البيان للناس - وليس البيان للكتاب - وكلمة الناس أعمّ من المؤمنين والمسلمين فقط**)[1].

وهذا منه جهلٌ بالفرق بين المفعول به الذي يقع عليه الفعل، وبين الشخص الذي فُعِلَ الفعلُ من أجله، بمعنى أنَّه المُنْتَفِع بالفعل أو الذي وقع الفعل لتحقيق غرضه، ففي هذه الآية جاء الفعل لغرض الناس ومنفعتهم، ووقع فعل البيان على الكتاب فهو المُبَيَّن.

ولْنُوَضِّح الفكرة بمثال تقريبي فنقول: بما أنَّ زكريا مهندس معماري[2]، فلنفرض أنّي طلبت منه أن يضع لي مخططاً لمنزلي الذي أعتزم بناءه، ففعل. فالمُخَطَّط هو المفعول به الذي وقع عليه الفعل، وأنا الذي وقع الفعل بطلبي ولمنفعتي.

فلو قال قائل: إنّ مهمة زكريا الرسم للمخطط، فهل يحق لأحد تكذيبه بحجة أنَّ مهمة زكريا الرسم لي وليس للمخطط؟!

وليعذرني أخي القارئ الفطن على توضيح هذه الواضحات؛ فمستوى كلام زكريا هو الذي ألجأنا إلى ذلك.

ولنرجع للآية فنتساءل: ما موقع قوله تعالى: ﴿مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ من المعنى والإعراب؟ أليس هو المفعول به الذي وقع عليه البيان؟ إذا كان لزكريا رأي آخر في ذلك فليصرح به، لا أن يقفز عليه قفزاً!!

لكن يبدو أنَّ أوزون استشعر سائلاً يسأل: وماذا سيبين الرسول للناس كما في

---

(1) جناية الشافعي [ص72].

(2) كما ذكر هو في منشن حسابه في موقع التواصل الاجتماعي تويتر (@zakouzon).

الآية؟ فكان جواب زكريا في قوله[1]: **(ويكون بيان الرسول لمن لا يستطيع من الناس أن يتفهم رسالة الله ﷻ في كتابه العزيز نتيجة لقلة علمه أو ضعف لغته وجهله باللسان العربي، أما من يمكنه الخوض فيها بعلم ومعرفة فلا حرج أبداً[2]؛ لأنَّ الله بيَّنها ووضّحها بلسان عربي مبين[3])**.

وليت شعري!! هل يحتاج بيان القرآن العربي الواضح - بناء على تصور زكريا - لمن لا يستطيع فهمه لقلة علمه أو ضعف لغته إلى إرسال نبي موحى إليه حتى يقوم بهذه المهمة؟! لماذا لا توكل هذه المهمة لمن يمكنه الخوض فيها بعلم ومعرفة فيقوم هو بالبيان لمن يستطيع فهم الكتاب الكريم؟!

إنَّ مَثَلَ كلام زكريا هذا كمن يستدعي من يحمل شهادة الدكتوراه في علم الرياضيات ويكلفه تدريسَ مبادئ الجمع والطرح لصغار طلبة الابتدائي.

وحتى لو سلمنا بأنَّ الرسول ﷺ قد يفعل ذلك في بعض الأحيان، فهل سيكون هذا الفعل من المهمات المنوطة بالنبي ﷺ كما نفهم من الآية؟!

مع العلم أنَّ في كلام زكريا الأخير اعترافاً ضمنياً بأنَّ الرسول ﷺ يُبيِّن للناس شيئاً ما، وليس أنَّ مهمته البيان للناس فقط كما يصرح[4] في كلام نقلناه عنه قبل أسطر.

لذا فإنَّ زكريا وبعد كل ما اصطنعه من مناورات وجد نفسه مضطراً لمناقشة القضية التي بدأنا بها هذا الموضوع وهي: كيف يمكن فهم معاني الألفاظ الإسلامية كالصلاة والزكاة والحج والبيع وأحكامها وتفاصيلها بدون اعتماد السنة النبوية كحجة شرعية؟

ولحل هذا الإشكال يدعي زكريا[5] **(أنَّ شعائر الصلاة والزكاة وصلت إلينا عن طريق التواتر العملي الفعلي، ولم تصل إلينا عن طريق الأحاديث النبوية)**.

---

(1) جناية الشافعي [ص72].
(2) هل هذه جملة مفيدة؟!!
(3) لا تنس أن زكريا قد أنكر على الشافعي تقريره لعربية القرآن الكريم كما مر في كتابنا هذا [ص77-78].
(4) جناية الشافعي [ص72].
(5) المصدر السابق [ص74].

وبتحليل بسيط لمفهوم التواتر العملي الفعلي لا نفهم منه إلا أن يرى كلُّ جيلٍ الجيلَ الذي قبله ويأخذ عنه صفة الفرائض حتى يصل ذلك إلى جيل التابعين، وجيلَ التابعين يأخذون ذلك من جيل الصحابة الذين رأوا سيدنا رسول الله ﷺ يُطبِّق تلك الأحكام عملياً.

وهنا نرى أنَّ في اعتماد زكريا لمفهوم التواتر العملي الفعلي اعترافاً بحجية السنة الفعلية وهي بعض الأحاديث النبوية التي يدعي أنَّ تلك الأحكام لم تصل إلينا من خلالها، فهل رأى أحدٌ تناقضاً أعظم من هذا؟!!

ونأتي إلى النقطة التي نَقضَ فيها زكريا جميع غَزْله في الباب حيث يقول مدعياً عدم حاجة آياتِ الحج إلى البيان[1]: **(كما أنَّ بعض الآيات في سورة البقرة تُبَيِّن معظم المناسك)، مستدلاً بأنَّ الحديث الصحيح (يُبَيِّنُ أنَّ النبي قد يَسَّر كل تلك المناسك، وقَبِلَها على اختلافها. ونكتفي هنا بإيراد ما جاء في حديث عبدالله بن عمرو بن العاص حيث يقول:**

{وَقَفَ رسولُ الله ﷺ في حَجَّة الوَداع بمِنىً للنَّاس يَسْأَلُوْنَهُ، فَجاءَهُ رَجُلٌ فقالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَن أَذْبَحَ. فقالَ ﷺ: اذْبَحْ وَلا حَرَج. فَجاءَ آخر فقال: لَمْ أَشْعُرْ فَذَبَحْتُ قَبْلَ أَن أَرْمِي. فقالَ ﷺ: ارم وَلا حَرَجَ. فَما سُئِلَ النَّبي ﷺ عن شيءٍ قُدِّمَ وَلا أُخِّرَ إلا قال: افْعَلْ ولا حَرَجَ}. متفق عليه)[2].

وفي هذا الاستدلال اعترافٌ منه بأنَّ التيسير في ترتيب أفعال يوم النحر حكم شرعي لم ينص القرآن الكريم على بيانه، لذا فقد احتاج زكريا إلى الحديث الصحيح لبيانه، وهذا ما فعله بالضبط، فكيف يزعم زكريا أن أحكام القرآن غير محتاجة للبيان؟!

(1) المصدر السابق [ص77].
(2) المصدر السابق [ص77].

هل القرآن بَيِّنٌ بنفسه؟

يحتج زكريا[1] ببعض الآيات الشريفة الي تصف القرآن الكريم بالمبين وتخبر بـ(أنَّ الله ﷻ قد تعهد في كتابه في أكثر من موضع بتبيان رسالته)[2]. على عدم الحاجة للسنة النبوية في بيان الألفاظ المجملة في القرآن، (فكتاب الله يُبَيِّنُ نفسه بنفسه)[3]. كما يفهم زكريا من تلك الآيات. ونحن نذكر بعض تلك الآي ثم نتبعها ببيان المراد منها؛ لنعلم هل هذه الآيات تدل على دعوى زكريا أو لا؟!

قال جل ذكره: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[5].

ويصف ﷻ كتابه في فواتح سورة القصص بقوله: ﴿ طسٓمٓ ﴿١﴾ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾[6].

ويمدح سبحانه كتابَه الكريم بقوله: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[7].

وقبل أن نناقش استدلال زكريا بهذه الآيات، لا بد أن نُعَرِّجَ على إشكالٍ لم ينتبه له أوزون حين احتجاجه بالآيات، وما لم نهتد لحل هذا الإشكال، فلن نصل إلى معرفة المقصود بالبيان في الآيات.

(1) المصدر السابق [ص71 - 72].
(2) المصدر السابق [ص71].
(3) المصدر السابق [ص73].
(4) سورة القيامة آية 16 - 19.
(5) سورة النحل آية 89.
(6) سورة القصص آية 1 - 2.
(7) سورة آل عمران آية 138.

هذا الإشكال هو التعارض التي قد يظهر بادي النظر في هذه الآيات، متمثلاً في السؤال التالي:

إذا كان الله ﷻ تعهّد في الآية الأولى ببيان القرآن ، فكيف يكون القرآن بيّناً بنفسه وبياناً للناس كما تُصَرِّح الآيات الأُخَر؟

وحل الإشكال يكمن في أنَّ البيان المذكور في الآيات لا يشترط أن يكون بيان القرآن للقرآن مباشرة؛ بل من الجائز أن يكون المُبَيِّن شيئاً دَلَّ عليه القرآن، فيكون القرآن - إن صح التعبير - قد بيَّن نفسه بطريقٍ غير مباشر.

وحيث كانت حجية السنة النبوية ثابتة بنص القرآن - كما سنقدم الدليل القاطع على ذلك في الموضوع التالي - وقد قام الدليل عندنا على أنَّ السنة النبوية هي الحكمة التي علمنا إياها سيدنا رسول الله ﷺ، فيكون بيان السنة بياناً للقرآن؛ لأنها فرعٌ عنه، وبه ثبتت حجيتها.

ومع تسليمنا المطلق وإيماننا بأنَّ في القرآن بيان كل شيء؛ لكن لا يلزم من ذلك كون هذا البيان كله في نص القرآن؛ بل يجوز أن يكون بعضه في نص القرآن، وبعضه في السنَّة المستفيدة حجيتها من القرآن، فيدل القرآن على بعض الأشياء بطريق مباشر، وعلى البعض الآخر بطريق غير مباشر.

وبهذا التوضيح ينتفي التعارض بين الآية الأولى وبقية الآيات، وسيتجلى لنا ذلك بعد شيء من التأمل في الآية الأولى:

فعندما نقرأ الآيات السابقة لآية سورة القيامة، نجد أنّ الخطاب فيها مُوَجَّهٌ لسيدنا رسول الله ﷺ، ومتعلقٌ بحالةٍ من أحواله الشريفة، وهي حال تلقيه الوحي من جبريل عليه السلام.

فقد كان عليه الصلاة والسلام أثناء تلك الحال مشغول البال بحفظ ما يلقى عليه من الذكر الحكيم؛ خشية نسيان بعضه، أو غياب شيء منه عن ذهنه الكريم، فيقع في محذور التفريط في تبليغ شيء مما أمر بتبليغه.

وهنا جاءت هذه الآيات تطميناً لخاطره الشريف، وأمره بأن لا يهتم إلا بحسن التلقي من جبريل الأمين ﷺ، واتباع قراءته كما يلقى عليه، ثم جاء التعهد الإلهي العظيم بجمعه في قلب المصطفى ﷺ، ثم ببيانه له وتوضيحه[1].

وهكذا تكون الصورة واضحة أمامنا من خلال النظر في الآيات مجتمعة، ينزل الوحي على سيدنا محمد ﷺ عن طريق جبريل، ثم يأتيه البيان الإلهي لما نزل عليه، ثم يبين ﷺ لأمته ما نُزِّل عليهم.

ولما أنَّ القرآن قد دلّ على هذا البيان فيكون بمنزلة بيان القرآن نفسه، كما أسلفنا.

وبهذا نعرف أنَّه لا تعارض بين كون القرآن مبيناً، وفيه بيان كل شيء، وبين كون السنة النبوية بياناً للقرآن، خلافاً لتصور زكريا[2] أنَّ في هذه الآيات نفياً للحاجة إلى بيان السنة للقرآن.

مع العلم بأنَّ حاجة بعض الآيات والأحكام القرآنية للبيان النبوي أمر واقع - كما شرحنا في بداية حديثنا - لم يستطع حتى زكريا إنكاره كما رأينا[3].

وبالتالي فمن المفترض - والحالة هذه - تخصيص كل آية يظهر منها ما يخالف الواقع الملموس بمزيد من التأمل؛ فالقرآن منزه عن مناقضة ما لا شك في وقوعه.

---

(1) تفسير الطبري [23/ 499].

(2) جناية الشافعي [ص71 - 72].

(3) وذلك حينما اعترف في جناية الشافعي [ص74] بأنَّ شعائر الصلاة والزكاة وصلت لنا بالتواتر العملي.

حجية السنة النبوية

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ [1] : (فَكُلُّ مَن قَبِلَ عَن اللهِ فَرائِضَهُ فِي كِتابِهِ قَبِلَ عَن رَسُولِ اللهِ ﷺ سُنَّتَهُ، بِفَرْضِ اللهِ طاعَةَ رَسولِهِ ﷺ عَلَى خَلْقِهِ، وَأَن يَنْتَهُوا إلى حُكْمِهِ. وَمَن قَبِلَ عَن رَسولِ اللهِ ﷺ فَعَن اللهِ قَبِلَ؛ لِمَا افْتَرَضَ اللهُ مِن طاعَتَهُ.

فَيَجْمَعُ القَبُولُ لِما فِي كِتابِ اللهِ ولِسُنَّةِ اللهِ القَبُولَ لِكُلٍّ واحِدٍ منهما عَن اللهِ، وإِن تَفَرَّقَتْ فُرُوعُ الأَسْبابِ الَّتي قُبِلَ بها عَنْهما، كَما أَحَلَّ وَحَرَّمَ وَفَرَضَ وَحَدَّ كما شاءَ جَلَّ ثَناؤه).

يرى الشافعي أنَّ السنة النبوية مصدر تشريع، ودليل من أدلة الفقه الإسلامي تستمد منه الأحكام الفقهية، أو كما عبر زكريا أوزون[2]: (تشريعاً للبشرية جمعاء).

ولكي نستبين الحق لا بد لنا - حتى نكون منصفين - أن نعرض رأي الشافعي هذا على كتاب الله الكريم، ونرى هل فيه ما يخالف رأي الشافعي أو يوافقه؟

وحين نستقرئ الآيات المتعلقة بهذا الموضوع، سيكون أول ما يخطر ببالنا قوله ﷻ عن نبيه ﷺ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[3].

فهذه الآية بمثابة القاعدة الأساسية لهذا الموضوع، فإذا كان نطقه ﷺ وحياً - والنطق أكثر ما يفعله الإنسان في حياته على الإطلاق - فكيف بأفعاله وصلاته وحجه وجهاده ونكاحه عليه الصلاة والسلام؟

ومن هذه الآية أخذ علماء الإسلام عصمته ﷺ، كما أخذوا عصمة جميع الأنبياء - بمن فيهم سيدنا محمد - من قوله تعالى في حق جميعهم: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾[4]، لأنَّ الله لا يأمر بالاقتداء بمن قد يقع في معصية أو مخالفة.

---

(1) الرسالة [ص13].
(2) جناية الشافعي [ص65].
(3) سورة النجم آية 3 - 4.
(4) سورة الأنعام، آية 90.

وبعد أن أثبت القرآن عصمة رسول الله ﷺ، أمر بقبول ما جاء به من أوامر وتكاليف من عند الله، فقال ﷻ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1].

ومع أنَّ قوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ يحتمل أن يقصد به ما أعطاكم به من أموال وعطايا كقَسْمِه الفَيءَ والغنيمة؛ إلا أنَّ عَطْفَ قوله: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ عليه، يدل على أنَّ المقصود بالجملة الأولى ما جاءهم من عند الله من أوامرَ وتشريعاتٍ؛ فلا يقابل النهيَ إلا الأمرُ.

وبعد أمر الله تعالى المؤمنين بقبول ما جاء به رسول الله ﷺ من الأوامر والشرائع الإلهية، جاء الأمر الإلهي بالطاعة المطلقة لرسول الله، فقال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[2]، وتأمل إعادة فعل الأمر ﴿أَطِيعُوا۟﴾ تجد أنَّ في ذلك دلالة على أنَّ وجوب طاعة رسول الله ﷺ مطلقٌ، فلا يشترط أن يكون حاكياً لأمر الله، أو مُبيِّناً ما أُجْمِل في القرآن.

وجاء التعميم الجازم - بعد كل هذه الآيات - في قوله جل ذكره: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[3]، ففي هذه الآية أَمرٌ إلهي مطلق بالاقتداء بالنبي ﷺ في جميع أفعاله وأحواله وعباداته ومعاملاته.

إذن نأخذ من هذه الآيات أربعة أمور:

أنَّ أخبار النبي ﷺ صادقة؛ لأنَّه لا ينطق إلا وحياً.

وما جاء به من عند ربه من أوامر ومناهي وتكاليف فهي تشريعات إلهية، وإن لم تكن في القرآن.

وأنَّ أوامره ونواهيه تجب طاعتها مطلقاً بلا قيد أو شرط.

وأنَّ أفعاله وأحواله وعباداته ومعاملاته أسوة ينبغي للمؤمنين الاقتداء به فيها.

(1) سورة الحشر آية 7.
(2) سورة النساء آية 59.
(3) سورة الأحزاب آية 21.

ويضاف إلى هذه الأمور الأربعة أمرٌ خامسٌ، وهو الاحتجاج ببيانه ﷺ لما في القرآن، كما أثبتنا ذلك في الموضوع السابق.

ومجموع هذه الأمور الخمسة - وإن كان بينها تداخل - هي ما سماه الشافعي السنة النبوية.

وإذا كانت الآيات التي ذكرناها قد أثبتت هذه الأمور الخمسة، فمعنى ذلك أنَّ القرآن الكريم هو من أثبت حُجّية السنة النبوية، وجعل منها مصدراً للتشريع بعد القرآن، وحينئذٍ فما المشكلة في أن يؤسس الشافعي على حجية السنة ويبني عليه **(أصولاً وأحكاماً في الفقه)**[1]، مادام القرآن هو من جعل منها دليلاً تستمد منه التكاليف الشرعية؟!

وبناء على تفريقه بين النبي والرسول، ولأنَّه يرى أنَّ مهمة النبي تكمن في **(الاجتهاد والعمل حسب المعطيات والإمكانات والأرضية المعرفية السائدة)**[2]. فليس غريباً أن يجعل زكريا السنة النبوية جهداً إنسانياً، ولذا فقد لعب القول بحجية السنة - حسب رأي زكريا - **(دوراً رئيسياً في الخلط بين الجهد الإنساني وبين الشرع الرباني)**[3].

لكن لا أظنُّني سأبذل كبيرَ عناءٍ في إبطال هذا الكلام بعد أن نقضنا تفريقه بين النبي والرسول حسب ميزان القرآن، وذلك في موضوع سابق[4]، وبعد أن أثبتنا عصمة سيدنا محمد وجميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في أوائل هذا الموضوع.

ولكن الغريب فعلاً أن يتصور زكريا أنَّ من شرط حجية السنة النبوية قيام النبي ﷺ بتعريفها فيقول متسائلاً: **(لماذا لم يُعَرِّفها هو بنفسه؟)**[5]! وزكريا في كتابه لا ينكر

---

(1) جناية الشافعي [ص64].
(2) المصدر السابق [ص67 - 68] بتصرف يسير جداً.
(3) المصدر السابق [ص64].
(4) [ص135-137] من كتابنا هذا.
(5) جناية الشافعي [ص65].

كون القرآن الكريم مصدر تشريع تؤخذ منه الأحكام الفقهية، فهل عَرَّف الرسول ﷺ القرآن الكريم؟!

بل إنَّ القرآن الكريم حث على استخدام العقل، وأشاد دلائل أصول الدين الكبرى - كالتوحيد وعدم استحالة قيام الناس من قبورهم في الآخرة - بناءً عليه، فهل قام القرآن بتعريف العقل؟!

كما يبدو أنَّ زكريا يتصور أيضاً تلازماً بين كون الشيء حجة، وبين جمعه مكتوباً، فيقول[1]: **(وإذا كانت السنة قبولاً عن الله - حسب قول الشافعي - فلماذا لم يأمر النَّبي بجمعها وكتابتها إلى جانب كتاب الله؟!).**

وينسى الأخ اللطيف قوله قبل صفحات[2]: **(هل قُدِّرَ للرسول الكريم ومِن بعده كل من الخليفة الصديق والفاروق رؤية ما نسميه اليوم المصحف الشريف؟ مع التنويه بأنَّ جمع المصحف الشريف قد تم في عهد الخليفة عثمان بن عفان حسب إجماع المؤرخين).** فهل عدم رؤية الرسول الكريم ﷺ للمصحف الشريف وعدم أمره بجمعه، دليلٌ على عدم حجية القرآن عند أوزون؟!

على أننا ننبه هنا على أمرين:

الأول: أنَّ سبب عدم أمره ﷺ بكتابة السنة هو عدم التعبد بلفظها، ولذا تسوهل في روايتها بالمعنى، ولنفس السبب اعتمد النبي ﷺ على حفظ أصحابه؛ لاسيما والعرب كانوا أهل حفظ ورواية، فكان الكثير منهم يحفظ القصيدة من الشعر بمجرد سماعها مرة واحدة.

هذا مع خوف اختلاطها بالقرآن بداية الإسلام، مما جعل الاهتمامَ الأكبرَ مُتَوَجِّهاً إلى القرآن، فالمسألة مسألة أولويات.

---

(1) المصدر السابق [ص65].

(2) المصدر السابق [ص65].

ولعلنا الآن قد عرفنا لِمَ لا (**يُعتبر النَّبي مقصِّراً في إتمام الرسالة**)[1] حين لم يأمر بكتابة سنته؟

والأمر الثاني: أنَّنا لا نسلم بأنّه لم يحصل نوع كتابة للسنة في عهد النبي ﷺ؛ فقد أذن ﷺ لعبدالله بن عمرو بن العاص بالكتابة[2]، وعندما طلب منه أحد أصحابه يسمى أبا شاه أن يُكْتَبَ له خطبة الوداع قال: {**اكْتُبوا لِأَبي شَاه**}[3]. فعلى زكريا أن يراجع معلوماته.

وأن يراجع أيضاً تصوره أنَّ (**مصطلح السنة المستخدم اليوم يُمثل جهداً إنسانياً قام به رجال الدين وعلى رأسهم الإمام الشافعي**)[4]. بناءً على زعمه أنَّ (**الباري ﷻ لم يفرض في كتابه العزيز مصطلح السنة**)[5].

ولعلك قد أصبحت أخي القارئ على يقين من مجانبة ادعائه الأخير للواقع بعد أن أَثْبَتْنا دلالة القرآن الكريم على خمسة أمور تمثل بمجموعها السنة النبوية، لكن لفرط سطحية تفكير زكريا يظنّ أنَّ عدم ورود مصطلح السنة في القرآن بلفظه يعني عدم إثباته لحجيتها.

ولأنَّه يتوهم أنَّ الشافعي أول من أسس مصطلح السنة كمصدر تشريع فإنَّه يتساءل[6]: (**ثم ما حال النَّاس الذين سبقوا الإمامَ الشافعي دون أن يعرفوا على مر قرن ونصف أنَّ الحكمة هي سنَّة رسول الله، وأنَّها المصدر الرديف لشرع الله وأمره؟**).

وهذا السؤال غير وارد عندنا، فإذا كان القرآن الكريم قد أثبت حجية السنة النبوية فإنَّ أول من سيعلم ذلك هو سيدنا محمد ﷺ وصحابته من بعده، وهذا ما سنثبته.

---

(1) المصدر السابق [ص65].
(2) رواه أبو داود [3646].
(3) رواه البخاري [2434]، ومسلم [1355] من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(4) جناية الشافعي [ص61].
(5) المصدر السابق [ص61].
(6) المصدر السابق [ص65].

فقد ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام قوله: {لَوْلا أن أَشُقَّ عَلَى أُمَّتي لأَمَرْتُهُم بالسِّواكِ مَعَ كُلِّ صلاةٍ}[1]. فالنبي يعلم أنَّ أَمْرَه بشيء يعني وجوب ذلك الشيء على الأمة، ولهذا لم يأمرهم بالسواك خشية المَشَقَّةِ عليهم.

وأما الصحابة فلا تحصى الوقائع التي يختلفون فيها في حكمٍ شرعي، ويجعلون الفيصل في ذلك حديثاً عن النبي ﷺ.

ولا أدري هل سمع زكريا أوزون بموطأ الإمام مالك شيخ الشافعي - فضلاً عن أن يكون قرأه - ليعرف أنَّ احتجاج العلماء بالسنة كان من قبل طبقة الشافعي؛ بل ومن قبل طبقة شيوخه؟!

بل إنَّ زكريا نفسه قد اعترف[2] أنَّ الإمام أحمد - تلميذ الشافعي - قد جمع مسنده وانتقاه من أكثر من سبعمائة وخمسين ألف حديث.

فهل يرى زكريا أنَّ كل الصحابة والرواة الذين روى عنهم الإمام أحمد هذا الكم الهائل من الأحاديث شخصيات اخترعها الإمام أحمد وركب منها أسانيد للأحاديث التي رواها؟!

هل يستطيع أقدر وأبرع روائي في التاريخ البشري أن يخترع من ذهنه كل هذه الأسماء، وكل تلك الروايات، بتفاصيلها الدقيقة، وألفاظها المتقاربة، بدون أن يظهر على عمله علامات الاختلاق؟!

وإذا لم يكونوا شخصيات خيالية، فهل يزعم زكريا أنَّ الإمام أحمد كذب عليهم جميعاً، ونسب لهم ما لم يرووه ولم يسمعوا به من قبل، وفيهم كثير من معاصريه ومن حديثي الوفاة بحيث يكون لهم تلاميذ وذرية ينفون عنهم الكذب؟!

فإذا ثبت استحالة كون الإمام أحمد قد اخترع شخصيات وهمية، واستحالة كونه كذب على هذا العدد من الرواة، وفيهم أحياء قادرون على تكذيبه، لم يبق إلا أنَّ

(1) رواه البخاري [887] من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(2) في جناية الشافعي [ص19].

الإمام أحمد روى ذلك الكم الهائل من الأحاديث النبوية عن مشايخه سماعاً منهم، وهم قد رووا ذلك عن مشايخهم، إلى جيل التابعين الذين سمعوا تلك الأحاديث من الصحابة ﷺ.

ويا تُرَى ما الذي دفع كل تلك الأجيال المتعاقبة إلى هذا الاهتمام بحفظ السنة النبوية، وروايتها طبقة عن طبقة، ونقلها جيلاً بعد جيل، إن لم يكن مركوزاً في ضمير الأمة وثابتاً عند جميعها أنَّ السنة النبوية وحيٌ إلهيٌّ، ومصدر تشريع رديف للقرآن الكريم، تؤخذ منه الأحكام الشرعية، ويجب جمعه وتدوينه، ونفي الكذب عنه؟!

الحكمة هي السنة النبوية

مما استدل به الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على كون السنة النبوية وحياً من عند الله أنَّها هي الحكمة الوارد ذكرها في القرآن الكريم، **قال الإمام الشافعي**[1] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (فَذَكَرَ اللهُ الكِتابَ - وَهُوَ القُرآنُ - وَذَكَرَ الحِكْمَةَ، وَسَمِعْتُ مَن أَرْضاهُ مِن أَهْلِ العِلْمِ بِالقُرآن يَقُولُ: «الحِكْمَةُ سنَّةُ رَسولِ الله»).

وقال أيضاً[2]: (فكانَ مَا أُلْقِيَ في رَوْعِهِ سُنَّتَهُ، وهي الحِكْمَةُ التي ذَكَرَ اللهُ وما نَزَلَ به عَلَيه كتابٌ فهو كتابُ الله جَلَّ جَلَالُهُ).

ومن حق كل قارئ أن يسأل: هل يوجد دليلٌ على أنَّ المراد بالحكمة هي السنة النبوية؟

نستعرض بعض الآيات التي ورد فيها لفظ الحكمة:

قال جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾[3]، ففي هذه الآية يخبر تعالى أنَّ رسول الله ﷺ يعلمنا شيئين: الكتاب والحكمة، فما هو الذي يعلمنا إياه سيدنا رسول الله ﷺ غير الكتاب إن لم يكن سنته؟!

وثمت سؤال آخر متعلق بهذه الآية: إن لم تكن أقواله ﷺ وأفعاله حجة فكيف سيعلمنا ما لم نكن نعلم؟

وقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾[4]، فما الذي أنزله الله على رسوله ﷺ غير الكتاب؟

---

(1) في الرسالة [ص34].
(2) في الرسالة [ص42]
(3) سورة البقرة آية 151.
(4) سورة النساء آية 113.

ولو كانت الحكمة بمعناها المعهود، هل سيُعَبِّرُ تعالى عنها بلفظ الإنزال، أم سَيُعَبِّرُ بلفظ آخر كالإيتاء والإعطاء والهبة؟!

وقال تعالى: ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾[1].

وقال ﷻ: ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[2].

وحول هاتين الآيتين أطرح التساؤل الآتي: ما الشيء العظيم الذي امتَنَّ ﷻ على المؤمنين ببعثة النبي ﷺ إليهم بسبب تعليمهم هذا الشيء إلى جانب القرآن الكريم؟

وإلى هاتين الآيتين أشار الإمام الشافعي رضي الله عنه بقوله[3]: (كُلُّ مَا سَنَّ رَسُولُ الله ممَّا لَيْسَ فِيهِ كِتابٌ، وَفِيما كَتَبْنا فِي كِتابنا هَذَا مِن ذِكْرِ مَا مَنَّ اللهُ بِهِ عَلَى العِبادِ مِن تَعَلُّم الكِتابِ والحِكْمَةِ دَلِيلٌ عَلَى أنَّ الحِكْمَةَ سُنَّةُ رَسولِ الله ﷺ). ففي إشارته بأنَّ مما مَنَّ الله به على العباد تعليم الكتاب والحكمة لَفْتٌ لنظر القارئ إلى تلك الآيتين.

وقال تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾[4]، فما الذي كان يتلى في بيوت أزواج النبي ﷺ غير القرآن؟ لا شك أنَّها أقوال النبي عليه الصلاة والسلام.

فهذه خمس آيات يدل سياقها دلالة ظاهرة على أنَّ المقصود من الحكمة سنة النبي ﷺ.

---

(1) سورة البقرة آية 151.
(2) سورة آل عمران آية 164.
(3) الرسالة [ص12].
(4) سورة الأحزاب آية 34.

والمفاجئ للقارئ الكريم أنَّ الإمام الشافعي ذكر هذه الآيات الخمس - ومعها آيات أخرى لم نذكرها؛ لكي لا نطيل عليه - في الرسالة(1) قبل النص الذي نقله زكريا(2) مباشرة.

لكن يبدو أنَّ العلامة زكريا أوزون أبت عليه أمانته العلمية، وأبى عليه إنصافه أن يعترف بذلك، فاستعرض آيات أخرى وردت فيها كلمة «الحكمة» بمعناها المعهود(3) وأجاب عنها، وسكت عن غيرها؛ ليوهم أنه لا دليل للشافعي إلا الآيات التي أجاب عنها.

بل كذب أوزون كذباً صريحاً عندما قال(4): (**لقد اعتبر الشافعي أنّ الحكمة في كتاب الله هي السنة - حسب مدرسة الترادف عنده - من دون أن يُقَدِّم دليلاً واحداً من نص في الكتاب أو حتى الحديث النبوي الذي اعتمده هو نفسه**). فهل الشافعي فعلاً لم يقدم دليلاً واحداً على أنَّ الحكمة هي السنة؟ أترك الجواب للقارئ الكريم.

وأمعن في التدليس فقال في المقدمة(5): (**وإذا قلنا: كيف تكون الحكمة في الذكر الحكيم هي سنة رسول الله ﷺ؟ قيل: هذا ما رآه الشافعي!!**). فهل رأى الشافعي ذلك من عند نفسه؟! أم هناك أكثر من خمس آيات - اطلع عليها زكريا أوزون - تدل دلالة واضحة حسب سياقها أنَّ الحكمة هي سنة المصطفى ﷺ؟!!

وأما الآيات التي استدل بها زكريا على إبطال رأي الشافعي، فلم يكن الشافعي غافلاً عنها؛ بل ألمح في إشارةٍ سريعةٍ إلى التوفيق بين دلالتها وبين الرأي الذي يراه، **تأمل قول الإمام الشافعي رضي الله عنه عن الحكمة(6): (وَذلِكَ أَنَّها مَقْرُونَةٌ مَعَ كِتابَ اللهِ)**. وهذا القدر لا ينكره زكريا أوزون.

---

(1) [ص34] من جناية الشافعي.
(2) جناية الشافعي [ص62 - 63]. والنص المقصود هو أول نص نقلناه في هذا الموضوع.
(3) في جناية الشافعي [ص63 - 64].
(4) المصدر السابق [ص62].
(5) مقدمة جناية الشافعي [ص12 - 13].
(6) الرسالة [ص34].

لكن وانطلاقاً من إشارة الشافعي هذه نستطيع فهم بعض الآيات التي استدل بها زكريا، مثل قوله تعالى عن عيسى ﵇: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾[1]، ومثل قوله تعالى عن الأنبياء من آل إبراهيم: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾[2].

وهنا نسأل زكريا أوزون: هل يوجد لديه دليلٌ واحد يدل على أنَّ أقوال الأنبياء من آل إبراهيم - ومنهم سيدنا عيسى - عليهم السلام ليست حجة يجب على أتباعهم الأخذ بها والعمل بما تقرره من تشريع؟!

وتعليق زكريا أوزون على الآية الأولى بقوله[3]: (**فالآية تتحدث عن رسول الله عيسى ﵇ فما هي سنته؟! وهل جمع أتباعه ﵇ سنته؛ ليكتمل دينهم؟!**). غفلةٌ عن حقيقة يعلمها كل مسلم وهو أنَّ الدين الكامل الوحيد هو دين الإسلام الذي افترض الله اتباعه على الناس منذ بعثة سيدنا محمد ﷺ إلى قيام الساعة.

ولما لم تكتمل الشريعة التي بُعث بها سيدنا عيسى ﵇، ولم تقتض إرادة الله تعالى حفظَها إلى قيام الساعة، لم يمكن ﵇ أتباعه لحفظ سنته؛ بل حتى كتابهم المُنَزَّل على نبيهم لم يسلم من طائلة التحريف.

وأيضاً تعليق زكريا على الآية الثانية بقوله[4]: (**فما هي سنة آل إبراهيم التي يتوجب على كل أهل الأديان اتباعها؛ ذلك أنَّ إبراهيم هو أبو الأنبياء جميعاً**). جهلٌ بأنَّ الشريعة المحمدية هي الشريعة الخاتمة التي نسخت جميع شرائع الأنبياء قبل سيدنا محمد ﷺ، ولذلك فلسنا مطالبين بسنة سيدنا إبراهيم، وإن كان ﵇ أبا الأنبياء الذي اتخذه ربه خليلاً.

---

(1) سورة آل عمران آية 48.
(2) سورة النساء آية 54.
(3) جناية الشافعي [ص63].
(4) المصدر السابق [ص64].

لكن ثمت مسألة مهمة لا أدري هل بلغ الجهل بزكريا أوزون حداً يجعله يغفل عنها، أو عمداً أراد أن يصرف ذهن القارئ عنها؟!

وهي أنَّ كثيراً من الكلمات الواردة في القرآن لها معاني شرعية؛ لكنَّ ورودها في أغلب الآيات بهذه المعاني لا يمنع ورودها في آياتٍ أُخَر بمعانيها اللغوية الأصلية، إذا وجدت قرينة تدل على عدم إرادة المعنى الشرعي.

مثال ذلك كلمة الفرقان، فالأصل ورودها كاسم من أسماء القرآن، كما في قوله ﷻ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[1].

لكن ذلك لم يمنع من ورود هذه الكلمة في آيةٍ أخرى بالمعنى اللغوي الأصلي وهو التفريق بين الحق والباطل، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾[2]، أي: يوم التفريق بين الحق والباطل، وهو يوم بدر[3].

فإذا وَعَيْتَ هذه المسألة عرفت ما انطوى عليه فعل زكريا من تلبيس؛ حيث جعل من ورود لفظ «الحكمة» بالمعنى المعهود في اللغة مانعاً من وروده في آياتٍ أُخَر بمعنى شرعي يقتضيه السياق.

---

(1) سورة الفرقان آية 1.

(2) سورة الأنفال آية 41.

(3) انظر: تفسير الطبري [11/ 201].

رؤيا الأنبياء حق

قال الإمام الشافعي رحمه الله[1]: (سُنَّةُ رسولِ الله ﷺ وجهانِ:
أَحَدُهُما: ما تُبَيِّنُ مِمَّا في كتابِ اللهِ المُبينِ عَن مَعنى ما أرادَ اللهُ، بحَمْلِهِ خاصاً وعاماً.
والآخَرُ: ما أَلْهَمَهُ اللهُ مِن الحِكْمَةِ، وإلْهامُ الأنبياءِ وحيٌ.
ولعلَّ حُجَّةَ مَن قالَ هذا القولَ أن يقولَ: قالَ اللهُ عز وجل فيما يَحْكي عن إبْراهِيمَ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾[2]، فقالَ غَيْرُ واحدٍ مِن أَهْلِ التَّفْسيرِ: رُؤْيا الأنْبياءِ وَحْيٌ؛ لِقَولِ ابنِ إبْراهِيمَ الّذي أُمِرَ بذَبْحِه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾، ومَعْرِفَتِهِ أنَّ رُؤْياه أمرٌ أَمَرَ به رَبُّه).

نقل زكريا هذا النص[3] بغرض التمثيل بهذه المسألة على ما سماه الاختلاف المشروع في فهم آيات الكتاب[4].

ومع تَحَفُّظِنا على كون ما أتى به يسمى فهماً - بَلْهَ كونه مشروعاً - إلا أنَّنا لا يغيب عنَّا ما وراء السطور من أنَّ أوزون لم يختر هذا المثال بالذات إلا ليغرس في ذهن القارئ ما يرمي إليه وهو نزع العصمة عن الأنبياء؛ توصلاً لنفي حجية السنة النبوية.

يقول أوزون في تعليقه على قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام مع ابنه[5]: (**وهكذا فإنَّ الآية الكريمة تتحدث - حسب المفهوم التراثي السائد - على حوارٍ بين النبي إبراهيم وولده إسماعيل، حيث وافق الابن البار المطيع أباه النبي الحكيم على أن يذبحه تحقيقاً وامتثالاً لأمر الله تعالى**).

---

(1) الأم [6/ 330].
(2) سورة الصافات آية 102.
(3) جناية الشافعي [ص56].
(4) المصدر السابق [ص55].
(5) المصدر السابق [ص102].

والسؤال هنا: هل الآيات الشريفات تتحدث فقط عن حوار بين النبيين الكريمين، أو تتحدث عن حوار بينهما ترتب عليه عمل؟ يبدو أنَّ هذا تسريب تعمَّده أوزون تمهيداً للنحو الذي يريد من القارئ أن يفهم القصةَ به.

ثم يواصل أوزون كلامه حول القصة فيقول[1]: (**إلا أنَّ التمعُّنَ بمعاني المفردات - بعيداً عن مدرسة الترادف - مع التحليل البسيط لعناصر الآية الكريمة يبين أنَّ ذلك الفهم يمكن أن يكون معكوساً تماماً**).

وهنا أرجو من القارئ أن يلفت نظره إلى أنّ زكريا عبَّر عن الآيات التي ورد فيها سياق القصة بـ«الآية الكريمة»، وكأن القصة سيقت كلها في آية واحدة! وسيعرف القارئ الكريم لاحقاً لماذا فعل أوزون ذلك.

ونستمر في الإنصات إلى ما يسميه أوزون فهماً مشروعاً في قوله[2]: (**فعندما يتحدث الأب النبي يقول: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾، ويتضح أنَّ الفعل «أرى» هنا يمثل فعلاً تاماً قام به الأب، فهو الفاعل والرؤيا رؤيته، والعملية تتعلق بذبح إنسان وإنهاء حياته، وهي - الحياة - كما نعلم غالية عزيزة على صاحبها.**

لذلك نجد في جواب الابن ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾[3]، تصويباً للأب، وتذكيراً بفعل ما يؤمر به من الله وليس ما يراه الأب.

فكما نلاحظ لو قال الأب: «إنّي أُرِيتُ في المنام أنّي أذبحك» لعلم الابن أنَّ الموضوع وحيٌّ مبتوتٌ فيه وأنَّ الأمر إلهي؛ ولكن عندما خاطبه بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ﴾[4]، صحح له، ولم يكن مثلاً في الطاعة والانصياع لأمر أبيه)...إلى آخر كلام زكريا أوزون في الفرق بين الفعل «أرى» والفعل «أُرِيتُ».

---

(1) المصدر السابق [ص56].
(2) المصدر السابق [ص57].
(3) سورة الصافات آية 102.
(4) سورة الصافات آية 102.

لكن الذي يعنينا هنا هو السؤال: كيف يغيب عن الأب حقيقة ما شاهده في نومه، ثم يعرف ذلك الابنُ من كلام أبيه؟ ما الذي جعل سيدنا إبراهيم عليه السلام يعبّر بـ«أرى» بدل «أريت»؟ إن كان عرف أنَّ رؤياه ليست وحياً فلماذا يحكيها لابنه طالباً تنفيذ ما جاء فيها؟ وإن لم يعرف، فلا دلالة لتعبيره على شيء من الاحتمالين.

حسناً! لنتجاوز هذا، ولنقرأ الآيات التي ورد فيها سياق القصة، ونرى هل ما ذهب إليه أوزون يستحق أن يسمى فهماً؟!

قال تعالى عن سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (١٠١) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (١٠٢) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (١٠٣) وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (١٠٥) إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (١٠٦) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (١٠٧)﴾[1].

وبعد قراءة هذه الآيات يثور عندنا عدد من الأسئلة التي تغافل أوزون عنها، منها:

إذا كانت القصة تنتهي عند الذي ذكره أوزون، فلماذا تَلَّ سيدُنا إبراهيمُ ابنَه للجبين؟ وكيف كان تصديق الرؤيا الذي مدح الله به خليلَه؟ أنَّى لإبراهيم أن يُصدِّق رؤيا غير صادقةٍ أصلاً؟!

ولماذا فدى الله إسماعيلَ؟ أليس الفداء يستلزم مُفْدىً منه؟ فما هو هذا الذي فُدِيَ منه إسماعيل؟

وبهذه الأسئلة التي لم يُجبْ عنها زكريا نعرف لماذا سكت عن التعليق على بقية الآيات، وحاول إيهام القارئ بأنّ القصة سيقت في آية واحدة فقط.

(1) سورة الصافات آية 101 - 107.

ونعرف أنَّ ما فهمه الشافعي من الآيات ليس اتباعاً لـ(المفهوم التراثي السائد) كما يزعم زكريا[1]؛ بل هو الفهم الصحيح حسب سياق الآيات الذي أهدره زكريا أيّما إهدار.

(1) جناية الشافعي [ص56].

النبي ﷺ قدوة في جميع أفعاله وأقواله

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (وَقَد سَنَّ رَسُولُ الله ﷺ مَعَ كِتابِ الله عَزَّ ذِكْرُهُ وَبَيَّنَ فِيما لَيْسَ فِيهِ نَصُّ كِتاب، وَكُلُّ ما قَدْ سَنَّ فَقَدْ أَلْزَمَنا الله تعالى، وَجَعَلَ فِي اتِّباعِهِ طاعَتَهُ، وَفي العُدُولِ عن اتِّباعِهِ مَعْصِيَتَهُ التِّي لَم يَعْذِرْ بِها خَلْقاً، وَلَم يَجْعَلْ لَهُ مِن اتِّباعِ سُنَنِ رَسولِ الله ﷺ مَخْرَجاً).

بعد أن ثبت لدينا أنَّ النبي ﷺ معصومٌ في أقواله، وأفعاله وأنَّه لا ينطق - ومن باب أولى لا يفعل - إلا وحياً ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[2]، كان من أقرب ما يلزم على هذه الحقائق القرآنية الأمر باتخاذ سيدنا رسول الله ﷺ قدوة في جميع أفعاله وأحواله.

وهذا ما أكد عليه القرآن الكريم حيث لم يكتف بهذا التلازم بل صرح بما يترتب عليه فقال ﷻ: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[3]، ولفظ الأسوة في الآية عام يشمل كل ما يمكن التأسي بالنبي ﷺ فيه، من عبادات ومعاملات وأخلاق.

وبهذا التقرير مع ما ذكرناه من أدلة على حجية السنة، فإنَّ كل منصف لا يمتنع من اعتبار (ما فعله النبي ﷺ تشريعاً للبشرية جمعاء)[4]، فإذا كان العاقل لا يستنكف من الاقتداء بمن هو أكثر علماً وخبرةً منه، فكيف لا يسارع إلى الاقتداء بمن ثبتت عصمته بأدلة قرآنية؟!

لكن زكريا أوزون ولعدم وجود منهجية واضحة لديه يأبى إلا أن ينكر النتيجة المترتبة على ما أثبته القرآن فيقول متعجباً[5]: (وكأنَّ النبي ﷺ جاء ليُعلِّم الناس أبسط

(1) الرسالة [ص40].
(2) سورة النجم آية 3 - 4.
(3) سورة الأحزاب آية 21.
(4) جناية الشافعي [ص65].
(5) المصدر السابق [ص65].

الأمور، بِدْءً من التَغوط والنظافة الذاتية، وانتهاءً بالحكمة المنشودة، مروراً ببيت الزوجية والحياة الشخصية تحت شعار لا حياء في الدين).

وإذا كان زكريا يرى بعض هذه الأمور أبسط وأقل من أن تأتي السنة ببيان حكمها، فالبساطة لا تكمن إلا في عقله، فنحن قد عرفنا أن كل فعل يفعله الإنسان قابل لأن يكون خيراً يثاب عليه، أو شراً يعاقب عليه، وهنا تأتي مهمة السنة النبوية - بعد أن أثبت القرآنُ حجيتها كمصدر من مصادر التشريع - لتبين لنا الحكم الذي ينطبق على الفعل الإنساني، ولا يستثنى من هذه القاعدة أي فعل يفعله الإنسان مهما كان نوعه، ومهما كانت طبيعته.

وبهذا نعرف أنَّ **(النبي ﷺ جاء ليُعلِّم الناس أبسط الأمور)**[1]، كما جاء ليعلمهم جلائلها، فلا يوجد مطلقاً فعلٌ يفعله المكلف اختياراً ليس له حكم شرعي، ومن سيعلمنا أحكام تلك الأفعال إن لم يكن النبي المعصوم الموحى إليه؟!

بل إنِّي أجزم أنَّ الناس في حاجة ماسة لمعرفة كثير من هذه الأفعال - مهما كانت بساطتها - فمثلا يتعلق بعض تلك الأمور كمسائل قضاء الحاجة بالطهارة التي لا تصح الصلاة بدونها، وهنا تأتي أهميتها مهما كانت دقيقة وبسيطة، فثبت لنا أن بساطتها لا تمنع خوض السنة النبوية فيها.

لكن إن كان مقصود زكريا تنزيه السنة النبوية عن الخوض في الأفعال والأحكام المتعلقة بقضاء الحاجة، والمعاشرة الزوجية، فهذا التنزيه ليس في محله؛ فلسنا نقدس السنة النبوية أكثر من تقديسنا للقرآن الكريم، والقرآن قد خاض في مثل هذه المسائل.

ففيما يتعلق بقضاء الحاجة قال تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾[2]، وفيما يتعلق بالمعاشرة الزوجية فقد فَصَّل القرآن في بعض أحكامها في قوله ﷻ: ﴿نِسَآؤُكُمْ

(1) المصدر السابق [ص65].
(2) سورة المائدة آية 6.

﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[1]، فلماذا ننزه السنة النبوية عن الخوض فيما خاض فيه القرآن؟!

وإذا كان مناط وجوب الاهتداء بهدي السنة النبوية عصمة النبي ﷺ، وكونها وحياً إلهياً، فإنَّ هذا سبب كافٍ لاتخاذها أسوةً حسنة، ورمي غيرها وراء ظهورنا.

ولجهل زكريا بهذا الأمر يتهم الشافعي بأنَّه قد فاته (**الحضارات العظيمة التي كانت سائدة آنذاك قبل بعثة النبي الكريم، بدءاً من الحضارة الفرعونية ونظامها العمراني والزراعي والاجتماعي والعسكري، وانتهاءً بالتعاليم والمفاهيم الزرادشتية والكونفوشية، مروراً بحضارة الإغريق وما بين النهرين، وتشريعات حمورابي التي دخلت في أدق تفاصيل تنظيم الدولة والمجتمع والجيش**)[2]. ولا أدري هل يعتقد زكريا بعصمة تلك الحضارات حتى يقارن بينها وبين السنة النبوية؟!

على أنِّي كنت أتوقع من زكريا - وهو يدعي العقلانية والعلم في إهداء كتابه - أن يضرب صفحاً عن ذكر هذه الحضارات التي خالفت العقل في أساسها فاعتقدت الوثنية ديناً، واتخذت الناس والأحجار وغيرها أرباباً تعبد من دون الله، فكيف نقتدي بمن هذا عقله؟!

وأمَّا عن التنظيمات العسكرية والزراعية والاجتماعية التي في تلك الحضارات فعلاوة على عدم ثقتنا بتحقيقها مصالح الناس - لعدم عصمتها ولكونها مجرد جهد بشري - فما هي إلا تنظيمات دنيوية لتنظيم شؤون الدولة والناس، ولم تضع في حسبانها نجاة متبعيها في الدار الآخرة كما فعلت السنة النبوية.

ثم ما أدرانا أنَّ تلك الحضارات وتنظيماتها ليست صالحة لزماننا، وأنَّها صالحة لزمانها فقط كما يحلو لزكريا أن يتهم الفقه الإسلامي؟!

---

(1) سورة البقرة آية 223.
(2) جناية الشافعي [ص65].

إطلاق السنة على أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته

خاض زكريا أوزون في مسألة كنت أحب أن أرتقي بمستوى البحث في هذا الكتاب عن النزول إليها، وهي مسألة الاصطلاح على تسمية الحديث النبوي بالسنة النبوية.

وإنَّما أحببت الارتقاء عن هذه المسألة؛ لأنَّ اهتمامنا الأكبر بالمعاني، وأما الألفاظ فلا ينبغي أن يحصل فيها كبير اختلاف مادامت صحيحة لغوياً، ومن البدهي عند كل من شم رائحة للبحث العلمي أنَّه لا مشاحة في الاصطلاح.

احتج زكريا[1] في إنكاره لصحة إطلاق السنة على الحديث النبوي بأنه لم يرد هذا المصطلح في القرآن الكريم، ثم استشهد ببعض الآيات التي ورد فيها إضافة لفظ السنة إلى غير النبي ﷺ.

وعندما نرجع إلى معنى السنة في اللغة العربية نجد أنَّ معناها الطريقة والعادة المستمرة كما تقول: سنة العرب إكرام الضيف،أي طريقتها وكقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ﴾[2]، أي: طريقته وقانونه المستمر، في الأجيال السابقة.

وبهذا المعنى يجوز لغةً إضافة لفظ «سنة» إلى الرسول ﷺ، فسنة الرسول طريقته من أقوالٍ وأفعال.

وأما احتجاج زكريا[3] بأنَّ (الباري ﷻ لم يفرض في كتابه العزيز مصطلح السنة، ولم يُبيِّنْه؛ بل إنَّ لفظ سنة الرسول أو النبي لم يرد في الذكر الحكيم أصلاً)، فهذا دليل على أنَّ مبلغ علمه الوقوف عند الألفاظ، فهو يشترط لصحة كل مصطلح أن يرد بلفظه في القرآن.

(1) في جناية الشافعي [ص61 - 62].
(2) سورة الأحزاب آية 38.
(3) جناية الشافعي [ص61].

ولهذا قال[1] بعد أن عرض بعض الآيات التي ورد فيها إضافة لفظ السنة إلى لفظ الجلالة: (**وهكذا، فالله ﷻ فقط له سنة لا تتبدل ولا تتغير، وتتجلى في صفاته ومخلوقاته جميعاً**). ولا أدري من أين أخذ زكريا من تلك الآيات أو من سياقها أن سنة الله تعالى تتجلى في صفاته ومخلوقاته؟!

لنتأمل آيةً واحدة من الآيات التي استشهد بها زكريا؛ لكي نرى هل معنى لفظ «سنة» فيها صفات الله تعالى ومخلوقاته؟

قال تعالى: ﴿ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾[2].

وكما نرى فإن سياق هذه الآيات يتضمن تهديداً واضحاً للمنافقين باعتبارهم من أخطر أنواع أعداء الأنبياء؛ لطعنهم في خاصرة المجتمع الإسلامي، وأنهم إن لم ينتهوا عن نفاقهم، سيجعل نبيه ﷺ ينفيهم من المدينة، ثم يذكر جل ذكره أن إنزال العقوبة بأعداء الأنبياء هو سنته في الذين خلوا من قبل، أي: طريقته وقانونه الذي اختارته إرادتُه وحكمتُه، فأين في هذه الآية أن سنة الله تتجلى في صفاته ومخلوقاته جميعاً؟!!

ولا أدري كيف استدل زكريا أيضاً بهذه الآيات على عدم جواز إضافة لفظ «سنة» إلى غير لفظ الجلالة؟!

ومع عدم تسليمنا بدلالة هذه الآيات على أنَّ الله وحده له سنة؛ إلا أنَّنا لم نمانع من البحث في كتاب الله؛ لنرى هل أضيف لفظ سنة إلى غير لفظ الجلالة؟

(1) المصدر السابق [ص62].
(2) سورة الأحزاب آية 60 - 62.

وبتأمل بسيط استوقفني قول الله ﷻ: ﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ﴾[1]. وتعليقاً على هذه الآية نقول: إذا كان لمن أرسلهم الله من قبل سيدنا محمد سنة، فلماذا لا يكون لخاتم الرسل سيدنا محمد ﷺ سنة أيضاً؟!

واستوقفني كذلك قوله جل ثناؤه: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[2]، فهذه الآية الشريفة تثبت أنَّ للذين من قبلنا سنناً، وأن الله يريد بتشريعاته أن يهدينا إليها، وظاهرٌ أنَّ أولى من يكون له سننٌ يُهْتَدى إليها هم الأنبياء عليهم السلام، وإذا كانت السنن جمع سنة، كان لكل نبي من الذين قبلنا سنةٌ، وحينئذٍ لا بِدْع أن يكون لسيدنا رسول الله ﷺ سنّة.

وإننا لنعجب كيف تسول لزكريا نفسه بانتقاد إمامٍ كالشافعي وهو بهذا الجهل بالقرآن الكريم؟!!

وبهذا نكون أجبنا على شبهات زكريا فعادت المسألة مسألة اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح كما بدأنا بذلك حديثنا.

(1) سورة الإسراء آية 77.
(2) سورة النساء آية 26.

جواز الاحتجاج بخبر الواحد

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (وَلا يَجوزُ أَن يَبْعَثَ النَّبيُّ ﷺ إلا بما تَقومُ بهِ الحُجَّةُ لِمَن يَبْعَثُ إلَيْهِ، وَعَلى مَن بَعَثَ إلَيْهِ النَّبيُّ ﷺ، ولَمْ أَعْلَمْ مُخالِفاً مِن أَهْلِ العِلْمِ في أَنْ لَمْ يَكُن لأَحَدٍ وَصَلَ إلَيْه عامِلُ رَسول الله ﷺ وَرُسُلُهُ - مِمَّا سَمَّيْنا أَو لَمْ نُسَمِّ مِن عُمَّاله وَرُسُلِه - أَن يَمْنَعَهُ شَيْئاً أَعْلَمَهُ أَنَّه يَجِبُ عَلَيْه، وَلا أَن يَرُدَّ حُكْماً حَكَمَ بِه عَلَيْه، وَلا أَن يَعْصِيَهُ فيما أَمَرَهُ بِه، مِمَّا لَم يَعْلَمْ لِرَسُولِ الله فِيه سُنَّةٌ تُخالِفُهُ؛ لأَنَّ رَسولَ الله ﷺ لا يَبْعَثُ إلا بِما تَقومُ بِهِ الحُجَّةُ).

من أبرز الانتقادات الإجمالية التي وجهها زكريا أوزون - في بدايات كتابه - للشافعي (اعتماده على أحاديث الآحاد في أحكام هامة)[2]، ولهذا كان من المتحتّم علينا أن نقف وقفة مع موضوع حجية خبر الآحاد، لنرى هل هو مستند على أدلة علمية راسخة أو لا؟

في النَّص الذي نقلناه من أوائل كتاب اختلاف الحديث نجد أنَّ الشافعي يشير إلى كم هائل من الحوادث التي نقلت عن النبي ﷺ بين جميعها قاسم مشترك وهو اعتماد النبي ﷺ على الآحاد في تبليغ ما يريد إيصاله إلى بعض المسلمين داخل المدينة وخارجها من أوامر وتشريعات، وشؤون تتعلق بالدولة الإسلامية.

ولكثرة هذه الحوادث أصبح القدر المشترك بينها منقولاً نقلاً مستفيضاً لا يمكن الشك في وقوعه، ثابتاً ثبوتَ كَرَم حاتم الطائي، وشجاعة عنترة بن شداد، وكون المتنبي شاعراً فحلاً.

لكن إذا ثبت اعتماد النبي ﷺ على الآحاد في نقل الإخبار، فهل في ذلك دلالة على حجية خبر الآحاد؟

---

(1) اختلاف الحديث [ص13].

(2) جناية الشافعي [ص30] بتصرف يسير.

يذكر الشافعي وجه استدلاله بذلك وهو أنَّ النبي ﷺ لم يكن ليعتمد في نقل الأخبار إلا على ما تقوم الحجة به على المُبَلَّغ؛ لترتب اللوم على من لم يقم بما كلَّفه به النبي ﷺ - بصفته المسؤول الأول في الدولة الإسلامية على الأقل - من واجبات ومهام.

وبهذا يكون سيدنا رسول الله ﷺ أول من فَتَحَ البابَ أمام الشافعي للاستدلال بأحاديث الآحاد، فهل يتوجه على الشافعي ملام في ذلك؟!

ليس هذا فحسب؛ بل نجد في القرآن إشارات تسوغ الاحتجاج بأحاديث الآحاد مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]، ففي هذه الآية يأمر تعالى أن تتفرغ طائفة من المسلمين لملازمة النبي ﷺ، وأَخْذِ العلم عنه، ثم نقله إلى من خلفهم في قبائلهم وسكان مدنهم.

ولم يشترط ﷺ بلوغ هذه الطائفة التي تنقل العلم إلى من خلفها عدد التواتر، وهذا يعني أن نقل الواحد كافٍ في تبليغ العلم؛ لا سيما أنَّه من الوارد جداً أن ينفرد واحد من الطائفة بنقل حكم شرعي، فإذا أهدرنا كل حكم شرعي لم ينقله سوى شخص أو شخصين، فهل سيبقى لهذا الأمر الإلهي أي فائدة؟

ثم إنَّ رواية العلم أقل خطورة من الشهادة في الحقوق المالية والحدود الشرعية؛ لأنَّ العبد يتعامل في تطبيق الأحكام الشرعية مع عالم الغيب والشهادة، فإذا عمل المجتهد بحديث آحاد ترجح لديه صحته، فإنَّ الله العالم ببواطن الأمور وظواهرها سيعذره - وإن كان الحديث مكذوباً في واقع الأمر - لأنَّه بذل غاية وسعه في التأكد من الحكم الشرعي.

بينما الشاهد يتعامل في شهادته مع قاضٍ لا علم له إلا بالظواهر، مع أنَّه تَتَرَتَّب

(1) سورة التوبة آية 122.

على شهادته أمورٌ خطيرةٌ، كإقامة حَدٍّ شرعي، أو تنفيذ قصاصٍ يودي بحياة شخص، أو إلزام آخر بدفع مبلغ مالي كبير.

إذا فهمنا هذا التفاوت بين رواية العلم والشهادة في الحقوق والحدود، عرفنا أنَّ في اكتفاء الله ﷻ بشاهدين في الأمور المالية ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[1]، وبأربعة شهود في حد الزنا، دليلاً على جواز الأخذ بأحاديث الآحاد في رواية العلم الشرعي؛ لأنَّه أسهل أمراً من الشهادة.

بل إذا أنكر زكريا أوزون على الشافعي اشتراطه شهادة امرأتين مع رجل واحد إن لم يوجد رجلان - كما سنعرف في الفصل الأول من الباب الثاني[2] - فيلزمه بالضرورة أن يُسَلِّم بجواز الاستدلال بأحاديث الآحاد في الاستدلال للأحكام الشرعية؛ لأنَّ رواية العلم الشرعي أسهل أمراً من الشهادة في الحقوق المالية والحدود الشرعية كما عرفنا؛ لكن يبدو أنَّ زكريا يقول أقوالاً لا يدري ما لوازمها.

(1) سورة البقرة آية 282.

(2) انظر: [ص323-325] من كتابنا هذا.

الاستدلال باختلاف الروايات على الطعن في السنة

لم يقتصر نقد زكريا أوزون للسنة النبوية على رفض حجيتها، وإنكار الاستدلال بأحاديث الآحاد؛ بل تجاوز ذلك إلى التشكيك في ثبوتها، بسبب اختلاف كتب الحديث النبوي، ولنستمع له وهو يقول[1]:

(ناهيك عن التضارب والاختلاف في مختلف تصنيفات كتب السنة.

فمثلاً نجد أنَّ الإمام أحمد بن حنبل - تلميذ الشافعي - يقول في مصنفه المشهور: «إنَّ هذا الكتاب قد جمعته وانتقيته من أكثر من سبعمائة وخمسين ألفاً، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله ﷺ فارجعوا إليه فما كان فيه، وإلا ليس حجة». انتهى. ومع ذلك فقد فاته كثير من صحيح السنة كما نعلم).

في الحقيقة فكرت كثيراً فيما أكتبه حول هذا الكلام فلم أجد وصفاً أصفه به أصدق من الجهل المُكَعَّب.

نعم، الجهل المُكَعَّب وليس المُرَكَّب؛ لأنَّ هذا الكلام جمع ثلاثة تصورات مغلوطة، وبنى كلَّ واحدٍ منها على ما قبله، ظلمات بعضها فوق بعض.

تصور زكريا أنَّ كتب الحديث المعتمدة مختلفة.

ثم تصور أنَّ اختلافها اختلاف تضاد وتضارب، وليس اختلاف تنوع.

ثم تصور أنَّ مجرد حصول الاختلاف دليل على بطلان السنة وعدم الوثوق بها.

وللإجابة عن تصوراته المغلوطة نقول: إنّ مهمة كتب الحديث النبوي جمع ما نسب إلى النبي ﷺ من أقوال وأفعال.

---

(1) جناية الشافعي [ص19].

ولكثرة ما نسب له من ذلك - بسبب عناية أصحابه ﷺ بنقل جميع ما يتعلق به وبحياته ﷺ وبأقواله وأفعاله، في السفر والحضر، وفي الحرب والسلم - فمن الطبيعي أن يوجد في بعضها ما لا يوجد في الآخر، وإلا كانت نسخاً مكررة بعضها عن البعض.

وإذا عرفنا أنّ كل حديث أو قول منسوب للرسول ﷺ مستقل بذاته عن غيره عرفنا أنَّ اختلاف كتب الحديث اختلاف تنوع، وليس اختلاف تضاد.

نعم، نحن لا ننكر أنَّه قد وقع في بعض الأحاديث اختلاف بين رواياتها بسبب ضعف بعض رواتها، أو خلل في حفظه؛ لكنَّ المنهج الصحيح في التعامل مع هذا الاختلاف هو النظر في تلك الروايات، ومحاولة الجمع بينها إن أمكن، أو الترجيح بينها بأن تُقَدَّم رواية الأحفظ أو الأكثر عدداً كما ذكر المحدثون في باب الشاذ[1]، فإن لم يمكن الجمع ولا الترجيح، فحينئذٍ نحكم بضعف هذا الحديث بعينه فقط كما ذكر المحدثون في باب المضطرب[2].

أما أن يُجعل اختلاف روايات بعض الأحاديث سبباً لإسقاط الحجية عن السنة برُمَّتِها، فمن الغباء المنهجي والسطحية الفكرية؛ فلا يخفى أنّ كل نظرية علمية مهما كانت صحتها، فهي قابلة لأن تفهم خطأً، أو يحصل اختلاف في تفسيرها أو توجيهها، فهل من سلامة المنهج العلمي أن نحكم ببطلان كل نظرية حصل حولها اختلاف؟!

(1) الشاذ هو الرواية التي يرويها أحد الثقات مخالفاً لمن هو أوثق منه أو أكثر عدداً. وفي هذه تعتبر رواية الثقة المخالف ضعيفة في مقابل الرواية الأرجح.
انظر: منهج النقد في علوم الحديث [ص428 - 429].

(2) المضطرب هو الحديث الذي يروى من قِبَل راوٍ واحدٍ أو أكثر على أوجهٍ مختلفةٍ متساوية في القوة، بحيث لا يمكن الترجيح بين تلك الروايات ولا الجمع بينَها.
وذلك كأن يروي شخصان روايتين عن شيخ واحد أحدهما يروي إثبات شيءٍ والآخر يروي نفيه. ولا يمكن الجمع بين الروايتين ولا الترجيح بينهما.
انظر: منهج النقد في علوم الحديث [ص433 - 434].

وأما ما نقله عن الإمام أحمد ﷺ ففضلاً عن أنَّ زكريا لم يَعْزُه لمصدرٍ موثوق؛ إلا أنَّه من المقطوع به أنَّه لا يحيط بالسنة النبوية أحدٌ، فضلاً عن إنكار خروج حديث صحيح عن كتاب ما، وهذا ما قرره الإمام الشافعي ﷺ نفسه حيث قال[1]: (لا نَعْلَمُ رَجُلاً جَمَعَ السُّنَنَ فَلَمْ يَذْهَبْ عَلَيه مِنْها شَيْءٌ).

على أنَّ قول زكريا عن مسند الإمام أحمد: (فاته كثير من صحيح السنة)[2]، لا نراه سوى قولٍ يرمى جزافاً؛ فما هو الاستقراء أو الإحصائية التي اعتمد عليها أوزون، حتى يجزم بأنَّه قد فات المسند من صحيح السنة الكثير؟! وما هي المنهجية التي من خلالها وجد أحاديث صحيحة غير موجودة في المسند؟!

ثم يقول أوزون[3]: (**يضاف اختلاف الإخوة الشيعة في تراجمهم ومصادرهم وثقاتهم**). ولا يخفى على القارئ سقوط هذا الكلام بما قررناه آنفاً من بطلان الاستدلال باختلاف الأحاديث على بطلان السنة.

ومع ذلك نزيد على ذلك بأن نقول: من المعروف أنَّ الأغلبية الساحقة من الأحاديث المروية لدى الإخوة الشيعة موقوفة على أئمتهم - لا سيما سيدنا جعفر الصادق ﷺ - والقليل جداً منها مرفوعٌ للنبي ﷺ[4]، وبالتالي حتى وإن سلمنا بصحة الأحاديث الموجودة لديهم فإنَّ ذلك لا يقدح في صحة الأحاديث المروية عند أهل السنة؛ لاختلاف الشخصية المروية عنه تلك الأحاديث.

ثم إنَّ أكثر أحاديث الشيعة منقطعة الأسانيد، وإن وجد لبعضها إسناد فرواته مجاهيل لا يعرف لهم جرح أو تعديل، ناهيك أنَّ علم الجرح والتعديل لدى الشيعة متواضع جداً إذا ما قورن بنظيره عند حفاظ أهل السنة[5].

---

(1) في الرسالة [ص17].

(2) جناية الشافعي [ص19].

(3) المصدر السابق [ص19].

(4) أصول مذهب الشيعة للدكتور ناصر القفاري [1/ 416].

(5) للتوسع في هذا الموضوع انظر: الاستدلال الشرعي الفاسد للدكتور محمد هشام اغبالو [ص300 - 317].

ومن مظاهر ذلك أنَّ ابن المُطَهَّر الحِلِّي (المتوفى عام726هـ) عندما حاول وضع منهج لنقد أحاديث الشيعة، وتقسيمها إلى صحيحة وموثقة وحسنة وضعيفة[1] - بعد عدة قرون من وفاة أئمتهم - أنكر عليه شيخ طائفة الإخباريين من الإمامية محمد أمين الاسترابادي، معتبراً أنَّ الأخبار كلها صادقة وصحيحة؛ لأنَّها صادرةٌ من معصوم[2].

فكيف - والحالة هذه - يُجعل ما لدى الشيعة من روايات قادحاً في الأحاديث المروية بالأسانيد المتصلة الصحيحة عن أهل السنة؟!

وبعد، فقد وضع المحدثون - فيما نزعم - منهجاً دقيقاً للتمييز بين صحيح السنة من ضعيفها، ووصلوا من خلال تطبيق هذا المنهج إلى نتائج تبهر العقول والألباب.

فإذا كان لدى زكريا اعتراض على ذلك المنهج، أو على بعض تطبيقاته، فليذكره، أما الاستدلال بنفس اختلاف بعض الأحاديث على انعدام الثقة في السنة، فمن الجهل كما بيّنّا.

(1) انظر: قراءة في تاريخ الفقه الإمامي وتطوره تأليف: رامز رزق [ص451].
(2) المصدر السابق [ص504 - 505].

الفصل الثالث:
الشافعي والنسخ في القرآن الكريم والسنة النبوية

توطئة

من أهم المسائل التي تبنى عليها كثير من اجتهادات فقهاء الإسلام مسألة النسخ؛ لتعلقها الشديد بالترجيح بين النصوص التي ظاهرها التعارض، حيث إنَّ قسماً كبيراً من عمل المجتهد ينصب حول التوفيق أو الترجيح بين تلك النصوص.

ولما رأيت أنَّ كثيراً من المسائل التي حاول زكريا أوزون انتقاد الشافعي فيها لها تعلق مباشر بإثبات النسخ ووقوعه في الشريعة الإسلامية، ولحرصي في هذا الكتاب على ربط فروع فقه الشافعي بأصوله، وعلى ضم الجزئيات لكلياتها، أفردت النسخ وما يتعلق به من أمثلة في فروع الفقه بهذا الفصل.

إثبات النسخ ووقوعه في الشريعة الإسلامية

قال الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[1]: (إنَّ اللهَ خَلَقَ الخَلْقَ لِمَا سَبَقَ في عِلْمِهِ مِمَّا أَرادَ بخَلْقِهِمْ وَبِهِمْ، لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الحساب، وأَنزَلَ عليْهِم الكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شيءٍ وهُدىً وَرَحْمَةً، وفَرَضَ عليهم فَرائضَ أَثْبَتَها، وَأُخْرى نَسَخَها رحمةً لِخَلْقِه بالتَّخْفيفِ عنهم والتَّوْسِعَةِ عليهم؛ زيادةً فيما ابْتَدَأَهُم بِهِ مِن نِعْمَةٍ، وأثابَهم على الانْتِهاءِ إلى مَا أَثْبَتَ عليهم جَنَّتَهُ والنّجاة من عَذابِه، فَعَمَّتْهم رَحْمتُه فيما أَثْبَتَ ونَسَخَ، فَلِلّهِ الحَمْدُ على نِعَمِه).

تنبني نظرية النسخ عند الإمام الشافعي رحمه الله - ومن وافقه من أئمة الإسلام - على أنَّ الله ﷻ خلق البشر لحكم أرادها، ولحكم عَلِمها، ابتلاهم بفرائض فرضها عليهم وأمور نهاهم عنها، ووعد من أدى ما فُرِضَ عليه، واجتنب ما نُهِيَ عنه بالجنة والنجاة من عذاب الجحيم.

وأنَّ لله تعالى الإرادة المطلقة والاختيار العام في تحديد تلك الفرائض وأعدادها وكيفياتها، لا مخصص لإرادته ولا مقيد لمشيئته بوجه من الوجوه.

ومما له تعالى فيه الحرية المطلقة أن يجعل لبعض تلك التكاليف نهايةً زمنية ينتهي بها العمل بتلك التكاليف، سواء أخبرنا تعالى بتلك النهاية، أم استأثر بها في علمه إلى حلول الوقت الذي أراد تعالى جعله غايةً لذلك التكليف.

إذن!!

فالنسخ ما هو إلا أن يكلف الله تعالى عباده بحكم شرعيٍّ وفي علمه ﷻ أنَّ للتكليف بهذا الحكم موعداً ووقتاً ينتهي فيه العمل به، وحينَ حلول هذا الوقت يُكَلِّفُ الله عباده

---

(1) الرسالة [ص44].

بتكليف آخر يحل مَحَلَّ التكليف الأول[1].

ولعله قد اكتشف القارئ الكريم بعد هذا التبسيط لمعنى النسخ ما في قول زكريا أوزون[2]: (**مصطلح النسخ المعتمد في الفقه الإسلامي مصطلح ضبابي، وهو مرفوض عندي تماماً؛ لأنَّ الباري ﷻ العالمَ العليمَ بشؤون البلاد لا يمكن أن يُنَزِّلَ في كتابه العزيز أحكاماً وشرائع ناسخة لما قبلها بفترة لا تتجاوز العقدين من الزمن**)، من مغالطات.

لأنَّه وبتحليلٍ يسيرٍ لهذا المقطع نجد أنّ زكريا أوزون قد استدل على رفضه للنسخ بدليلين:

الأول: أنَّ مصطلح النسخ مصطلح ضبابي غير مفهوم.

الثاني: أنَّ الباري جل وعلا لا يمكن أن يُنَزِّلَ في كتابه العزيز أحكاماً ناسخة لما قبلها بفترة لا تتجاوز العقدين من الزمن.

وسنرى هل استدلاله بهذين الدليلين على بطلان مفهوم النسخ صحيح أم لا؟

أما دليله الأول: فنحن مبدئياً لا نوافق على كون مفهوم النسخ ضبابياً، ونحن قد وضَّحْناه وبيَّنّاه، وقد تكَفَلَت كتب الأصول بتوضيح معناه بإسهاب[3].

ثم هل يستدل عاقل بعدم فهمه لمعنى شيء على بطلانه؟! هل يجوز لي أنا عبدالرحمن أن أقول: نظرية النسبية لأينشتاين نظريةٌ ضبابيةٌ فهي مرفوضة عندي تماماً؟ هذا لا يقوله إلا مصاب بخلل في التفكير، أو مرض في العقل.

---

(1) مما يدل على ما ذكرناه من كلام الأصوليين تعريف البزدوي في أصوله [ص487] للنسخ بأنّه: (بيان محضٌ لِمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى؛ إلا أنّه أطلقه، فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا، بياناً محضاً في حق صاحب الشرع).

(2) جناية الشافعي [ص33].

(3) فمثلاً عرفه حجة الإسلام الغزالي في المستصفى [1/ 207] بأنّه: (الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه).

وعرّف الآمدي في الإحكامَ [3/ 134] النسخ بقوله: (عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطابٍ شرعيٍّ سابق).

لكن قارن أخي القارئ الفطن بين استدلال زكريا أوزون هذا وبين قول علماء الإسلام: «الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره».

وأما دليله الثاني فما هو إلا إعادة لدعواه بأسلوب آخر، وعندما نريد أن نعيد ترتيب دليله فسنقول:

النسخ مرفوض؛ لأنَّ الله لا يمكن أن ينسخ أحكاماً.

وهنا نسأل زكريا: لماذا لا يمكن لله أن ينزل في كتابه أحكاماً ناسخة؟

لم يقدم زكريا في كتابه أي دليل على ذلك، وإنما أطلقه دعوى مرسلة، وفي فعله من الاستغفال للقارئ والتلاعب بعقله ما هو واضح.

لكن من باب الإنصاف أقول: لعله استدل على دعواه بعدم إمكان النسخ بقوله معلقاً على النص الذي نقلناه عن الإمام الشافعي أول هذا الموضوع[1]: (**فكيف يكون الله الذي خلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم - حسب قول الإمام الحَرْفي - وبعد ذلك ينسخ فرائضه؟!**). ولا أدري أين التعارض في ذلك؟! مرة أخرى لم يستدل زكريا على ما يقول.

ونحن لو جاريناه في هذه الدعوى يحق لنا أنَّ نتساءل بنفس منطقه فنقول: كيف يكون الله الذي خلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم وبعد ذلك يكلفهم بأوامر ونواهي يطلب منهم امتثالها؟!

وبالتالي نرى أنَّ منطق زكريا يهدم أصل التكليف من أساسه؛ وإلا فما الفرق بين التكليف الذي يقر به زكريا وبين النسخ الذي يرفضه؟!

أما نحن فنقول إنَّ كلاً من النسخ والتكليف بالشرائع أمور ممكنة عقلاً في نفسها، فهي جائزة في حق الله ﷻ، مثلها مثل إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ويواصل زكريا تساؤلاته غير المبنية على أساسٍ منطقي فيقول[2]: (**كيف يجتمع**

---

(1) المصدر السابق [ص34].

(2) المصدر السابق [ص34].

العلم المطلق الأبدي الشامل مع النسخ والتغيير؟!). ولا أظن القارئ الكريم يجهل جواب هذه الشبهة بعدما عرف معنى النسخ بالطريقة التي شرحناه بها.

فالله تعالى يعلم منذ الأزل وقت انتهاء التكليف بالأمر الأول، وبداية التكليف بالأمر الثاني، فلا يلزم من النسخ جهلٌ أو بَدَاء، فإن التغير لم يطرأ على العلم الإلهي، بل على حكم يتعلق بالبشر.

مع العلم بأنَّ زكريا لم يبين جهة استحالة اجتماع العلم المطلق الأبدي الشامل مع النسخ والتغيير.

بينما أنَّ الواقع يقرر بجلاء أنَّ النسخ لا يتعارض أبداً مع شمول العلم الإلهي، فقد أنزل ﷻ شرائع كثيرة على بعض الأنبياء السابقين، مع أنَّ من الثابت في علمه تعالى منذ الأزل إنزال شريعة ناسخة لجميع الشرائع على خاتم الأنبياء سيدنا محمد ﷺ.

ويتابع أوزون تساؤلاته قائلاً[1]: **(ثم أين عدالة الخالق عندما يقرر أن يخفف عن أناس؛ رحمةً بهم، ولا يخفف عمَّن قبلهم من الملة نفسها؟)**.

أتمنى أولاً من الأخ زكريا أن يذكر مثالاً واحداً على النسخ من الأشدّ إلى الأخف - يقر به القائلون بالنسخ - لم يأتِ الناسخ إلا بعد أن عمل بالأشد جيلٌ على الأقلِّ ومضوا، وأتى الجيل الذي بعدهم.

ثم إنَّنا لا نسلم بأنَّ العدالة هي مطلق المساواة؛ فإنَّ اختلاف البشر في القدرات الجسدية والنفسية يقتضي اختلاف التكاليف المناطة بهم، ولهذا تركت الشريعة الإسلامية في جميع أحكامها هامشاً لعدم الاستطاعة أو للمشقة التي قد يقع فيها المكلف.

وبالتالي قد تكون العدالة في نسخ حكم ما - كان مناسباً للجيل الأول - عن الجيل الثاني بحكم يناسب قدرات الجيل الثاني الجسدية والنفسية.

(1) المصدر السابق [ص34].

ثم يقول زكريا[1]: (**أم أنَّ الخالق انتظر ليعرف ردة فعل عباده على أحكامه، ثم قام بتعديلها ونسخها؛ لتلائم المطلوب؟ وما اختلاف أحكامه عندئذٍ عن أحكام ودساتير الناس؟**).

وهذا اعتراض وجيه لو لم يكن للحكمة من النسخ سوى هذا الاحتمال؛ لكن ثمت حِكَماً أخرى تبدو واضحة جلية، ومن أهمها حكمتان:

الأولى: التدرج في التشريع، وذلك في نسخ الأخف بالأثقل، فقد (جاء النبي ﷺ إلى قوم لم يكونوا ذوي دين، ولم يتقيدوا قبله بشريعةٍ، ولم يكن لهم منهاجٌ مستقِرٌّ ثابتٌّ يسيرون عليه، فلو نزلت عليهم الشريعة دفعةً واحدةً ما أطاقوها، ولو جاءتهم التكليفات جملةً لنفروا منها، فجاءت شيئاً فشيئاً، حتى إذا ذاقوا بشاشة الإسلام واستأنست به قلوبهم، وراضوا أنفسهم على شكل شكائم خلقية فاضلة خوطبوا بالشريعة كلها، فحرمت أشياء كانت مباحةً، وكلفوا أموراً لم يكونوا مكلفيها من قبل)[2].

الثانية: ابتلاء المكلفين واختبار تسليمهم لأوامر الله، وأنَّهم هل يدورون مع التكليف الإلهي حيث دار، أو أنَّهم يُحَكِّمون أهواءهم، ويقفون مع مقتضى عقولهم في مقابل التكليف الرباني؟

ويدل على هذه الحكمة قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[3]، فالله ﷻ يصرح - في هذه الآية الكريمة - بأنّ من حكمته في جعل القبلة بيتَ المقدس ثم نسخ ذلك بإيجاب التوجه إلى الكعبة ابتلاء الناس لِيَتَبَيَّنَ من لديه التسليم المطلق للأوامر الإلهية، ممن يُحَكِّم عقله ويقع فريسة لأهوائه، فيكون وقوع النسخ سبباً لارتداده عن الإسلام والعياذ بالله.

---

(1) المصدر السابق [ص34].
(2) كتاب الشافعي حياته وعصره آراؤه وفقهه لمحمد أبوزهرة [ص218].
(3) سورة البقرة آية 143.

وإن أَصَرَّ زكريا أوزون على اعتراضه هذا فعليه أن يُقَدِّمَ دليلاً على أنَّ ما ذكره هو التفسير الوحيد لنظرية النسخ.

كما أحب أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى أنَّ زكريا وإن ذكر قوله تعالى[1]: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]، معترفاً بأنَّها الآية الوحيدة التي جاءت فيها كلمة النسخ؛ لكنّه لم يُقَدِّم لها أيَّ تفسير يتوافق مع رأيه في إنكار النسخ.

وأريد تنبيه القارئ الفاضل أيضاً إلى أنَّه لم يذكر قوله جل ذكره: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]، ولم يَخُطَّ حول هذه الآية بنتَ قلم، ولا أعلم كيف يكون تبديل آية مكان آية إن لم يكن هو نسخ التلاوة الذي يقول به الشافعي وموافقوه؟!! على زكريا أن يفسر هذه الآية تفسيراً مقنعاً موافقاً لإنكاره النسخ.

ثم يختم زكريا أوزون كلامه حول النسخ بعدة تساؤلات يطرحها على القائلين بالنسخ نذكرها مع الإجابة عنها.

قال[4]: **(وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل يوجد في كتاب الله آية واحدة تبين صراحةً آية ناسخة لما قبلها وأخرى منسوخة؟).**

من الواضح أنَّ زكريا يريد آية قرآنية تنص على أنَّ الآية الفلانية ناسخة للآية الفلانية، وهذا غير موجود؛ لكن هذا لا يعني عدم وجود النسخ في القرآن، ففيه عدة آيات لا يمكن أن تُفْهَم على نحو صحيح إلا إذا تنبَّهنا إلى أنَّها ناسخة لآياتٍ آخر.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾ ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ

---

(1) جناية الشافعي [ص36].
(2) سورة البقرة آية 106.
(3) سورة النحل آية 101.
(4) جناية الشافعي [ص39].

نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1]، ففي هاتين الآيتين من سورة المجادلة نجد أمرين ظاهِرَي التعارض، وذلك لأنَّ الله ﷻ في الآية الأولى يأمر أمراً جازماً من يريد مناجاة سيدنا رسول الله ﷺ بتقديم صدقة قبل المناجاة.

ثم يقرر جل وعزّ في الآية الثانية أنَّهم إنْ أشفقوا من هذا التكليف ولم يفعلوه، فقد تاب الله عليهم واكتفى منهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة الله ورسوله.

وبعد التأمل في الآيتين - بدون استحضار نظرية النسخ - لا نستطيع أن نخرج بنتيجة مفادها هل تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول واجبة أو غير واجبة؟

لكن ومع الاستناد لبعض الأخبار عن بعض الصحابة تفيد تأخر نزول الآية الثانية عن الأولى، نستطيع أن ننزه القرآن عن التعارض والتناقض، بأن نحكم بأنَّ الآية الثانية ناسخة للآية الأولى، وهنا آمل من الأخ أوزون أن يفهمنا معنى الآيتين، ويُوَفِّق بين تعارضهما بدون استعمال مفهوم النسخ.

ثم يتابع أوزون أسئلته فيقول[2]: **(بل هل يوجد حديث نبوي صحيح واحد يحدد فيه النبي - لا الصحابة - آية ناسخة وأخرى منسوخة؟)**.

وبحمد الله هذا الحديث موجود وهو قوله ﷺ: **{خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً، الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ والْبِكْرُ بِالْبِكْرِ، الثَّيِّبُ جَلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ رَجْمٌ بِالحِجارَةِ، والبِكْرُ جَلْدُ مائةٍ ثُمَّ نَفْيُ سَنَةٍ}**[3].

ففي قوله ﷺ: **{قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً}**، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾[4]، باعتبار أنّ هذه الآية تنص

---

(1) سورة المجادلة آية 12 - 13.
(2) جناية الشافعي [ص39].
(3) سيأتي تخريجه [ص358] من كتابنا هذا.
(4) سورة النساء آية 15.

على أنَّ حد الزنا حبس الزانية في البيت حتى يَتَوَفّاها الموت، وسيأتي إن شاء الله موضوع خاص حول هذه الآية في هذا الفصل من كتابنا هذا[1].

وفي قوله ﷺ: {الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ}، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[2]، هذا بالنسبة للبكر، وسيأتي الكلام عن هذا الحديث وعن حَدِّ الرجم في موضعه من هذا الكتاب بإذن الله[3].

لكن لك أن تقف وقفة تأمّل حول قول زكريا في سؤاله هذا: (حديث نبوي صحيح). ما الذي يقصده بقوله «صحيح»؟ هل زكريا يسلم بعلوم الحديث ونقد الحفاظ حتى نستطيع أن نناقشه بحسبها؟

رأينا في الفصل الماضي من هذا الباب أنَّ السنة النبوية برُمَّتها موضع شك عند أوزون، فما معنى مطالبته بحديث صحيح؟!

ثم يبني زكريا على هذين السؤالين قوله[4]: (**وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ معايير وشروط وكيفية النسخ ما هي إلا جهد إنساني أسّس له الشافعي من دون تعريف دقيق محدد وموضوعي، ومن دون أن يُقَدِّم لنا دليلاً صريحاً واحداً من الكتاب**).

ولا أدري ما وجه الربط بين السؤالين اللذين طرحهما، وأجبنا عنهما قبل أسطر، وبين هذه النتيجة التي أراد تسويقها للقارئ!!

ثم لنفرض أنَّ الشافعي فعلاً لم يقدم تعريفاً دقيقاً للنسخ، هل هذا يعني عدم وجود النسخ في الكتاب والسنة؟!

إن مفهوم النسخ ما هو إلا آلية عملية يطبقها المجتهد أثناء اجتهاده في الترجيح بين نصين متعارضين، وعدم وجود تعريف واضح لهذه الآلية لا يعني عدم وجودها.

---

(1) [ص203-207] من كتابنا هذا، وللعلم فإنَّ لزكريا أوزون رأياً في تفسير هذه الآية سنذكره مع الإجابة عنه في هذا الموضوع الذي أشرنا إليه.
(2) سورة النور آية 2.
(3) [ص358-365] من كتابنا هذا.
(4) جناية الشافعي [ص39].

وإذا اكتشفنا تلك الآلية حسب ما نفهمه من بعض الآيات، فإننا نكتشف معها شروط النسخ ومعاييره وكيفيته، وذلك على النحو الذي توصلنا إليه عند بحثنا لآيتي تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول.

حيث لم نستطع أن نفهم مجموع الآيتين بنحو متوافق إلا عند استحضارنا لتأخر نزول الآية الثانية عن نزول الأولى، كما أنَّنا لم نلجأ للبحث عن ما يدل على نسخ إحدى الآيتين للأخرى إلا بعد أن رأينا فيهما تعارضاً نقطع بتنزيه القرآن الكريم عنه.

وهذا يفيدنا بأنَّ للنسخ شرطين لا تتحقق ماهية النسخ بدونهما وهما:

التعارض بين النصين اللذين يمكن أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر؛ لأنَّه مع عدم تعارضهما يكون الحكم بالنسخ إهمالاً لدليلٍ شرعي بلا ضرورة.

والشرط الثاني: وجود دليل أو قرينة دالّة على تأخر أحدهما عن الآخر؛ وإلا كان تعيين الناسخ تحكماً وقولاً بالهوى والتشهي.

وإذا كان هذان الشرطان من صلب ماهية النسخ، فلا معنى لوصفهما بأنّهما جهدٌ إنساني؛ بل إنَّ من يصر على وصفهما بذلك هو - بالضبط - كمن يزعم بأنَّ اشتراط ثلاثة أضلاع للمثلث مجرد أمر اجتهادي يمكن البرهنة على بطلانه.

وليس كون شيءٍ ما جهداً بشرياً أو فهماً إنسانياً يعني طرح ذلك الشيء مباشرة - كما يظنّ زكريا - بل كل رأيٍ علمي أو توجه فكري لا يجوز قبوله مباشرة أو رفضه مباشرة؛ بل إنَّ الدليل العلمي هو الحَكَم الوحيد في ذلك.

وإذا كنت قد تمنيت من زكريا قبل عدة أسطر أن يبين لنا معنى بعض الآيات بدون اللجوء إلى استعمال مفهوم النسخ، فإنِّي أبني على سؤالي سؤالاً آخر وهو:

هل يمكنك أستاذ أوزون أن تطبق معنى النسخ بدون اشتراط هذين الشرطين؟!

وانطلاقاً من تقريرنا هذا نستطيع أن نجيب على التساؤل الذي ختم به زكريا بحثه في النسخ حيث قال[1]:

---

(1) جناية الشافعي [ص39].

(أخيراً، وحسب مدرسة الإمام الشافعي في النسخ ألا يحق لنا أن ننسخ حكم تعدد الزوجات بنفس الآية التي أباحته، ففي قوله تعالى: ﴿ فَانكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً ﴾[1]، لم لا يكون حكم الواحدة ناسخاً للتعدد؟ خاصةً وأنَّ العدل هو أساس الملك والحياة، كما يقول أهل العلم ومن نثق بهم).

ونحن نجيب زكريا بأنَّ اقتراحه غير واردٍ عند الشافعي؛ ذلك لأنَّ إباحة التعدد وإباحة الاقتصار على زوجة واحدة وَرَدَا في آيةٍ واحدة، وقد قال الإمام الشافعي[2] رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَلَمْ أَعْلَمْ مُخالفاً أَنَّ كُلَّ آيَةٍ إنَّما أُنزلَتْ مُتَتابعةً لا مُتَفَرِّقَةً، وَقَدْ تَنْزِلُ الآيتانِ مُتَفَرِّقَتَينِ، فَأَما آيَةٌ فَلا؛ لِأَنَّ مَعْنى الآيَةِ أَنَّها كَلامٌ واحِدٌ غَيْرُ مُنْقَطِعٍ يُسْتَأْنَفُ بَعْدَهُ غَيْرُهُ).

وإذا كانت الآية الواحدة لا تنزل إلا متتابعةً، لم يجز لنا أن نحكم بنسخ جزءٍ منها لجزءٍ آخر؛ لأنَّ حكمنا بذلك تجويز لحصول التناقض في آية واحدة من كتاب الله تعالى.

فكيف ينزل في وقت واحد وفي كلام شديد الترابط الحكم بجواز التعدد والحكم بعدم جوازه، ولا فاصل زمني بينهما، حتى يقال بأنَّ التعدد شرع لمصلحة ثم نسخ، أليس هذا عبثاً وتناقضاً يجب تنزيه القرآن - المقدس - عنهما؟!

وليس لدينا شك في أنَّ (العدل هو أساس الملك والحياة)؛ لكنَّ السؤال الذي فات زكريا أوزون هو: هل يوجد دليل على استحالة تحقيق المُعَدِّد للعدل حتى نحكم بموجب ذلك بالتعارض بين جزئي الآية؟! إن وجد ذلك الدليل عند زكريا فليتحفنا به حتى ننظر فيه.

هل يجوز لنا بسبب توهم عدم تحقيق تمام العدل أن نهدر دلالة جزءٍ من آية في كتاب الله لنرضي زكريا وأمثاله؟!

---

(1) سورة النساء آية 3.
(2) اختلاف الحديث [ص57].

لا ينسخ الكتابَ إلا الكتاب

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: (وأبانَ لَهُم أنَّه إنَّما نَسَخَ ما نَسَخَ من الكتاب بالكتاب، وأنَّ السُّنَّةَ لا ناسخَةٌ للكتاب، وإنَّما هي تَبَعٌ للكتاب، بمِثْلِ ما نَزَلَ به نَصّاً، ومُفَسِّرَةٌ مَعْنى ما أَنْزَلَ اللهُ منْه جُمَلاً قال الله جَلَّ وَعَزَّ: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝١٥﴾[2].

فأَخْبَرَنا اللهُ جل ثناؤه أنَّه فَرَضَ على نَبِيِّه اتباعَ ما يُوحَى إليْه، ولَمْ يَجْعَلْ لَهُ تَبْديلَهُ من تِلْقاء نَفْسِه، وَفي قوله: ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾. بَيانُ ما وَصَفْتُ من أنَّه لا يَنْسخُ كِتابَ الله إلا كتابُهُ، كما كان المُبْتَدي بفَرْضه فَهُو المُزيلُ المُثْبِتُ لما شاءَ منه جلَّ ثَناؤه، ولا يَكُونُ ذَلكَ لأَحَدٍ من خَلْقِه، وكذلك قال اللهُ تعالى: ﴿يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[3].

وقالَ بَعض أَهْلِ العِلْم: «في هذه الآيةِ - واللهُ أعلم - دلالَةٌ على أنَّ اللهَ جل ثناؤه جَعَلَ لِرَسُولِه أن يَقُولَ مِن تِلْقاءِ نَفْسِه بتَوْفيقِه فيما لَمْ يُنْزِلْ بِهِ كِتاباً». والله أعلم).

قد عرفنا في موضوع سابق أنَّ من أبرز مهمات السنة النبوية بيان ما أجمل في القرآن الكريم من التكاليف الشرعية.

لكن هل يدخل في ضمن مهمات السنة النبوية بيان انتهاء وقت بعض التكاليف الشرعية المنصوص عليها في القرآن الكريم؟

ما أراد الشافعيُّ تقريرَه هو أنَّ ذلك ليس مما يناط بيانه للسنة النبوية، فما ثبت بالقرآن لا ينسخه إلا القرآن.

(1) الرسالة [ص44].
(2) سورة يونس آية 15.
(3) سورة الرعد آية 39.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه هو منطوق قوله تعالى على لسان نبيه ﷺ: ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾[1]؛ لأنَّ النسخ - كما عرفنا - تبديل حُكْم بحُكْم آخر، فإذا لم يكن للرسول أن يُبَدِّلَ شيئاً في القرآن من تلقاء نفسه، دَلَّ على أنَّ نسخ ما ثبت في القرآن ليس من ضمن ما تأتي السنة النبوية به.

ويدل على صحة هذا التوضيح لرأي الشافعي في المسألة قوله في النص الذي نقلناه آنفاً: (فأَخْبَرَنا اللهُ ﷻ أنَّه فَرَضَ على نَبِيِّهِ اتّباعَ ما يُوحَى إليْه، وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ تَبْديلَهُ مِن تِلْقاءِ نفسه). أي: أنَّ الأحكام المنصوصة في القرآن لم يجعل الله لنَبيِّه ﷺ حيالها إلا تبليغها كما هي واتباعها، وهذا يؤكد أنَّ الله لم يجعل لرسوله الاجتهاد فيها، وبالتالي ليس للسنة النبوية نسخها.

وإذا فهمنا طريقة الشافعي ومنهجه في الاستدلال على هذه المسألة، نعرف أنَّ الإمام لم يخرج (عن موضوع النسخ إلى فرض الله على نبيه اتباع ما يوحى إليه)، كما يعلق زكريا[2] على عبارة الشافعي الأخيرة؛ فالشافعي بنى مسألةً على التسليم بمسألةٍ أخرى، ولم يخرج من بحث إلى بحث أو مسألة إلى أخرى.

ولعل زكريا يظنّ أنَّ من شروط صحة الاستدلال أن ينص الدليل باللفظ على المدلول، فيقول[3]: (**وكما نلاحظ فإنَّ استشهاد الإمام بالآية السابقة لا يبين أنَّ الله إنَّما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب أبداً، ولا يوجد فيها نسخ أو ذكر للكتاب والسنة أصلاً**).

وهناك أترك الرأي للقارئ في تحديد مقدار السذاجة في هذا الاعتراض، فهل يشترط ورود هذه الألفاظ بالنص لكي تعتبر هذه الآية دليلا على رأي الشافعي؟

---

(1) سورة يونس آية 15.
(2) جناية الشافعي [ص35].
(3) المصدر السابق [ص35].

ونحن لا ننكر أنَّ الآية سيقت للجواب على اقتراح الذين لا يرجون لقاء الله على النبي أن يأتي بغير هذا القرآن؛ وأنَّ (**موضوع الآية الكريمة يتعلق بالذين لا يرجون لقاء الله وبطلبهم تغيير القرآن - وليس الكتاب - أو تبديله**). كما يقول زكريا أوزون[1].

لكن الذي لا تجوز الغفلة عنه هو كون الجواب عن ذلك جاء على شكل جملةٍ مفيدة مستقلة، بحيث نستطيع من منطوق الجواب وضَمِّهِ إلى مقدمات أُخر استنباطَ مسائل غير ما سيقت الآية جواباً عنه، وحينئذٍ فإذا كانت تلك الدلالة المستقلة لا تتعارض مع سياق الآية، فلا مانع من استنباط ذلك منها، وهذا بالضبط ما فعله الشافعي.

لكن يظهر أنَّ زكريا إذ لم يجد في الجملة «ن س خ»، جَعَلَها خارجة عن موضوع النسخ، ولهذا قال[2] عن الآية الكريمة التي استدل بها الشافعي: (**وبالتالي لا يوجد في الآية نسخ حكم أو فرض لا من قريب ولا من بعيد**). وقد يكون هذا الاستنباط صحيحاً؛ لكن عند أصحاب الفهم الساذج من أمثال زكريا؛ لكن كان الأولى بهؤلاء أن يذعنوا لمن وهبهم الله الذكاء الحاد، لا أن ينكروا عليهم ما لمسوه بأفهامهم الثاقبة.

ومن نفس المنطلق يأتي قول أوزون[3]: (**وينسى الشافعي أنَّ قوله: ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ﴾، يختلف عن قوله: «ما يكون لي أن أنسخه» تماماً؛ فالتبديل غير النسخ**).

ولو تأمل زكريا في مطلع الآية لعلم أنَّ التبديل هو النسخ، فلو فرضنا أنَّ الله تعالى أراد تحقيق مطلب المشركين في تبديل القرآن، ألا يكون القرآن الآخر ناسخاً لما نزل قبل طلبهم هذا؟

ويَلْمز أوزون الشافعيَّ بأنَّه بنى رأيه (**على افتراض خاطئ؛ ليصل إلى نتيجة خاطئة، فيقول: لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه**)[4]. وليت شعري، ما الافتراض الخاطئ الذي بنى عليه الشافعي رأيه؟!

(1) المصدر السابق [ص35].
(2) المصدر السابق [ص35].
(3) المصدر السابق [ص35 - 36].
(4) المصدر السابق [ص36].

إن كان يقصد أنَّ التبديل هو النسخ، فكان الواجب عليه أن يقنعنا بتقديم ما يكفي من الأدلة على تغايرهما قبل أن يصفه بالافتراض الخاطئ.

ثم ادعى[1] (أنَّه لا يوجد في كتاب الله آية واحدة تتحدث عن نسخ الكتاب بالكتاب أو القرآن بالقرآن، والآية التي جاءت فيها كلمة النسخ هي قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]).

ولا أدري بمَ يفسر زكريا المثلية المشروطة في الآية؟ أليس من مقتضاها بداهةً أنَّ لا ينسخ القرآنَ غيرُ القرآنِ؛ لأنَّه ليس مثله؟! لكن - وكما رأينا وسنرى في عدد من المواضع - نجد زكريا يصاب بداء الخرس كلما مر بآية فيها دلالة على خلاف رأيه؛ بل يقفز عنها قفزاً.

(1) المصدر السابق [ص36].
(2) سورة البقرة آية 106.

نسخ السنة بالقرآن

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (فإن قال قائلٌ: هل تُنْسَخُ السُّنَّةُ بالقرآنِ؟

قيل: لَو نُسِخَت السُّنَّةُ بالقرآنِ كانَتْ لِلنَّبيِّ ﷺ فيهِ سُنَّةٌ تُبَيِّنُ أَنَّ سُنَّتَهُ الأولى مَنْسوخَةٌ بِسُنَّتِهِ الآخِرَةِ حَتَّى تَقُومَ الحُجَّةُ على النَّاسِ بِأَنَّ الشَّيءَ يُنْسَخُ بِمِثْلِهِ.

فإن قالَ: ما الدليلُ على ما تَقولُ؟

فما وَصَفْتُ مِن مَوضِعِهِ من الإبانَةِ عن اللهِ مَعْنى ما أرادَ بِفَرائِضِهِ خَاصّاً وعامّاً مِمَّا وَصَفتُ في كتابي هذا، وَأَنَّهُ لا يقول أبداً لشَيْءٍ إلا بِحُكْمِ اللهِ، وَلَو نَسَخَ اللهُ مِمّا قالَ حُكْماً لسَنَّ رسولُ اللهِ فيما نَسَخَهُ سُنَّةً.

ولَو جَازَ أن يقالَ: قَدْ سَنَّ رسولُ اللهِ ﷺ ثم نَسَخَ سُنَّتَهُ بالقُرآنِ، ولا يُؤثَرُ عن رسول الله ﷺ السُّنَّةُ النَّاسِخَةُ لجازَ أَن يُقالَ فيما حَرَّمَ رَسولُ اللهِ ﷺ مِن البُيوعِ كُلِّها: قَدْ يُحْتَمَلُ أن يَكونَ حَرَّمها قَبْلَ أن يُنْزَلَ عليه ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[2].

وفيمَن رَجَمَ مِن الزُّناةِ: قَدْ يَحْتمِلُ أن يكونَ الرَّجْمُ مَنْسُوخاً لقولِ الله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[3].

وفي المَسْحِ على الخُفَّيْنِ: نَسَخَتْ آيةُ الوُضوءِ المَسْحَ.

وجازَ أن يقالَ: لا يُدْرَأُ عن سارقٍ سَرَقَ من غيرِ حِرْزٍ وسَرِقَتُهُ أَقَلُّ مِن رُبْعِ دِينارٍ؛ لِقَولِ اللهِ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[4]، لأنَّ اسمَ السَّرِقَةِ يَلْزَمُ مَن سَرَقَ قليلاً وكثيراً، ومِن حِرْزٍ ومِن غَيْرِ حِرْزٍ.

وَلَجازَ رَدُّ كُلِّ حَديثٍ عن رسول الله ﷺ بأن يقالَ: لَعَلَّهُ لَمْ يَقُلْهُ. إذا لَمْ يَجِدْهُ مِثْلَ

---

(1) الرسالة [ص46 - 47].
(2) سورة البقرة آية 275.
(3) سورة النور آية 2.
(4) سورة المائدة آية 38.

التَّنْزيل، وجازَ رَدُّ السُّنَنِ بهَذَين الوَجْهَين، فَتُركَتْ كُلُّ سُنَّةٍ مَعَها كتابٌ جُمْلَةً لا تَحْتَمِلُ سُنَّتُهُ أن تُوافِقَهُ، وهي لا تَكونُ أبداً إلا مُوافِقَةً لَهُ إذا احْتَمَلَ اللَّفْظُ فيما رُوِيَ عنه خِلافَ اللَّفْظِ في التَّنْزيلِ بوَجْهٍ، أو احْتَمَلَ أن يكونَ في اللَّفْظِ عَنْهُ أَكْثَرُ مِمّا في اللَّفْظِ في التَّنْزيلِ وإن كانَ مُحْتملاً أن يُخالِفَهُ مِن وَجْهٍ.

وَكتابُ اللهِ وَسُنَّةُ نَبيِّه ﷺ تَدُلُّ على خِلافِ هذا القَولِ، ومَوافَقَةِ ما قُلْنا).

قبل أن نعرف مغزى رأي الشافعي بعدم نسخ السنة بالقرآن لا بد أن نلقي نظرة على الترتيب المنطقي لأدلة الأحكام الشرعية في الإسلام.

فإنَّ أهم الأدلة على الأحكام الشرعية ثلاثة، وهي بهذا الترتيب:

الأول: العقل، ومهمته الدلالة على وجود الله تعالى، ثم الدلالة على صدق سيدنا محمد ﷺ في ادعائه النبوة، ثم الدلالة على كون القرآن الكريم كلامَ اللهِ المُنْزَلَ وحياً على سيدنا محمد ﷺ.

الثاني: القرآن الكريم، ومهمته الدلالة على أمهات العقائد الإسلامية، والإشارة إلى أهم الأحكام الفقهية العملية كالصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها.

الثالث: السنة النبوية، ومهمتها بيان ما أجمل من عقائد وأحكام في القرآن، والتأسيس لما لم يذكر في القرآن من أحكام.

وإذا كان بيان وقت انتهاء التكليف بحكم ما يعتبر من البيان، فإنَّه لا يصح أن يأتي من القرآن بيانٌ لنسخ ما بُيِّنَ في السنة؛ لأنَّه يَلزم من ذلك كون القرآن مُبَيِّناً للسنة بدل العكس، وحينئذٍ يصير المتبوع تابعاً والتابع متبوعاً.

لكن هناك أحكامٌ مذكورةٌ في القرآن مع أنَّه من المعلوم كونها مسبوقة بأحكام أخرى منسوخة لم تذكر فيه، وبيان هذه أنَّ الأحكام الأولى ثبتت بالسنة، ثم نسختها سنة أخرى، وجاءت آياتٌ في القرآن موافقة للسنة الناسخة.

ومع هذا التقرير الواضح فقد اتهمتُ فهمي مراراً عندما رأيت العلامة زكريا أوزون

يبدأ تعليقه على نص الشافعي الذي نقلناه أول هذا الموضوع بقوله[1]: (**وهكذا فترى السنة قد تنسخ القرآن، والعكس ليس صحيحاً**). وهو بالطبع يحكي رأي الشافعي لا رأيه الشخصي - لأنَّه لا يرى حجية السنة - لكن ليس هذا موضوعنا.

بل موضوعنا المُحَيِّر هو: كيف ينسب زكريا للشافعي جواز نسخ السنة للكتاب وهو قد نقل بنفسه[2] عن الشافعي قوله: (إِنَّمَا نَسَخَ مَا نَسَخَ مِن الكِتَابِ بِالكِتَابِ، وأَنَّ السُّنَّةَ لَا ناسِخَةٌ لِلْكِتابِ). ونقل أوزون[3] أيضاً قولَ الشافعي: (لَا يَنْسَخُ كِتابَ الله إِلا كِتابُهُ).

فلا أدري هل كلام الشافعي هذا من الصعوبة بحيث لم يفهمه زكريا؟ أو أنَّ العلامة زكريا أوزون لم يكن حين يكتب كتابه في كامل قواه العقلية؟!

لكن إذا عرفنا أنَّ الإمام الشافعي - وبنص كلامه السابق - لا يجيز نسخ الكتاب بالسنة رأينا أنَّ قول زكريا[4]: (**وهنا فالرسول - حسب الشافعي - أصبح مغيراً لحدود وأحكام كتاب الله؛ بناءً على مصطلح الناسخ والمنسوخ، وانطلاقاً من فهم إنساني تنقصه الحجة الصحيحة أصلاً والدليل المنهجي الموضوعي**)، ذاهبٌ أدراجَ الرياح.

ويكفي أن يرجع القارئ الكريم إلى الموضوع السابق «لا ينسخ الكتابَ إلا الكتاب» من هذا الفصل[5]؛ ليرى كيف أنكر أوزون على الشافعي استدلاله بقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيَ﴾[6]، ثم ها هو يلزم الشافعيَّ بما تنفيه الآية عن سيدنا رسول الله ﷺ من تبديل ما في القرآن الكريم من تلقاء نفسه. فما رأي القارئ الكريم؟

---

(1) جناية الشافعي [ص84].
(2) المصدر السابق [ص34].
(3) المصدر السابق [ص35].
(4) المصدر السابق [ص84].
(5) [ص188-191].
(6) سورة يونس آية 15.

الناسخ والمنسوخ في أحكام الصلاة

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: (سمعتُ مَن أثِقُ بخَبَرِه وعِلْمِه يَذْكُرُ أنَّ اللهَ أَنزَلَ فَرْضاً في الصّلاةِ، ثمَّ نَسَخَهُ بِفَرْضِ غَيْرِه، ثمَّ نَسَخَ الثاني بالفرْضِ فِي الصلواتِ الخَمْس قال: كأنَّه يعني قولَ اللهِ ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا﴾ الآية[2].

ثم نسَخَها في السُّورَةِ مَعَهُ، يَقُولُ اللهُ جلَّ ثناؤه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَىِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ﴾، إلى قوله: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾[3]، فنَسَخَ قِيامَ اللّيلِ أو نِصْفَه أو أَقَلَّ أو أكثرَ بما تَيَسَّر، وما أَشْبَهَ ما قالَ بما قالَ، وإن كُنتُ أُحِبُّ أَلَّا يَدَعَ أَحَدٌ أن يَقْرَأَ ما تَيَسَّرَ عليه من لَيْلَتِه.

ويُقالُ: نُسِخَتْ ما وَصَفْتُ مِن المُزَّمِّلِ بقولِ اللهِ ﷻ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾، وَدُلُوكُها: زَوالُها، ﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾، العَتَمَة، ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[4]، الصُّبْح، ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ﴾[5]، فأعْلَمَهُ مُطْلَقاً أنَّ صَلاةَ اللّيلِ نافِلَةٌ لا فَرِيضَةٌ، وأنَّ الفَرائِضَ فِيما ذُكِرَ من ليلٍ أو نهارٍ).

من أهم أركان الإسلام وثوابته المقرَّرة وجوب الصلاة، وهذا ما يدل عليه عددٌ كبير جداً من الآيات القرآنية التي تأمر بإقامة الصلاة.

وقد بين لنا التواتر العملي - الذي أقر زكريا أوزون[6] بحجيته في بيان مجمل كتاب الله - صفة الصلاة وأركانها وعدد ركعاتها، وأنَّه لا يجب على المسلم من الصلوات إلا هذه الصلوات الخمس في اليوم والليلة.

---

(1) الأم [2/ 149 - 150].
(2) سورة المزمل آية 1 - 3.
(3) سورة المزمل آية 20.
(4) سورة الإسراء آية 78.
(5) سورة الإسراء آية 79.
(6) في جناية الشافعي [74].

لكن وجد الشافعي في كتاب الله ﷻ آيات عدة تدل على وجوب صلواتٍ أخرى مع الصلوات الخمس.

تلك الآيات هي مطلع سورة المزمل التي تدل على وجوب ركعات من قيام الليل تستغرق غالب الليل أو نصفه أو ثلثه أو أقل أو أكثر، وهنا وقف الشافعي أمام تساؤل جدير بالطرح: هل قيام الليل واجب كما في الآيات المذكورة، أو أنَّ الوجوب نُسِخَ؟تأمل الشافعي في آيات أخرى فوجد أنَّ الله تعالى قد بين في نهاية السورة أنَّ وجوب ذلك القدر من قيام الليل قد شق على المسلمين - لأنَّ الحياة لا تسير على وتيرة واحدة، والإنسان عرضةٌ للمرض والسفر والأشغال - فخفف عليهم، وعلل ذلك بقوله لهم: ﴿ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾[1]، ثم أمرهم بقراءة ما تيسر من القرآن.

ثم وجد الشافعي آياتٍ تنص على أوقات الصلوات الخمس ولم تذكر منها قيام الليل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾[2]، فذكر دلوك الشمس - أي: زوالها - وهو شامل لوقتي الظهر والعصر، وذكر غسق الليل وهو شامل لوقتي المغرب والعشاء، وذكر صلاة الفجر.

بل لم يكتف تعالى بذلك، بل بعد هذه الآية مباشرة أكد عدم وجوب قيام الليل في قوله ﷻ: ﴿ وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ ﴾[3]، والنافلة ليست مفروضة، فكان هذا مما يؤكد نسخ وجوب قيام الليل.

ولا أدري ما الغريب الذي يراه زكريا أوزون عندما يجد **(أَنَّ الله ﷻ نسخ حكمه في بضع آياتٍ من سورة المزمل أكثر من مرة - حسب الشافعي - فالنسخ والتبديل لم يعد يتجاوز آيات السورة الواحدة)**[4]؟!

---

(1) سورة المزمل آية 20.
(2) سورة الإسراء آية 78.
(3) سورة الإسراء آية 79.
(4) جناية الشافعي [ص38].

لكننا لا نُسلِّم مطلقاً بأنَّ الله نَسَخَ - في سورة المزمل - حكمَه أكثر من مرة؛ بل لا نجد في هذه السورة إلا فَرضَ قيام الليل ثم نسخ وجوبه؛ لكن لا يجب أن نقف مع هذا كثيراً.

إنَّما الذي يجب علينا الوقوف عنده هو ماذا في نسخ حكم شرعي في سورة واحدة؟! وقد نقلنا في أوائل هذا الفصل عن الشافعي رَحِمَهُ اللهُ قوله[1] : (وَلَمْ أَعْلَمْ مُخالِفاً أَنَّ كُلَّ آيَةٍ إِنَّما أُنْزِلَتْ مُتَتابعةً لا مُتَفَرِّقَةً، وَقَدْ تَنْزِلُ الآيتانِ مُتَفَرِّقَتَينِ، فَأَما آيَةٌ فَلا؛ لِأَنَّ مَعْنى الآيَةِ أَنَّها كَلامٌ واحِدٌ غَيْرُ مُنْقَطِعٍ يُسْتَأْنَفُ بَعْدَهُ غَيْرُهُ). ولم يفرق بين ما إذا كانت الآيتان من سورتين أو من سورة واحدة، وهذا يعني عدم وجود مانع من نزول آيتين من سورة واحدة، وبالتالي من الجائز أن تنسخ إحداهما الأخرى.

وإذا كان زكريا لم يفهم معنى النسخ، ووصفه بأنَّه (**مصطلح ضبابي**)[2]، فطبيعيٌّ جداً أن يعجز عن فهم تطبيق الشافعي لمصطلح النسخ في سورة المزمل، وأن يقول[3]: (**وإنِّي وبكل صدق أبحث عن ربط لغوي أو منطقي أو موضوعي في تطبيق النسخ على الآيات الواردة سابقاً فلا أجده**). ولك أن تعجب من شخص لا يفهم الأصل ويريد أن يُطَبِّق عليه الفرع!!

ثم لنفرض عدم وجود ربط منطقي أو لغوي عند زكريا، فما جوابه عن إشكالية التعارض بين وجوب قيام الليل في مطلع سورة المزمل، وبين ما يقرره التواتر العملي من عدم وجوب غير الصلوات الخمس؟! يظهر أنَّ حمار زكريا وقف هنا في العقبة!!

والدليل على أنَّ زكريا لم يفهم كلام الشافعي، قولُه[4] عن وجود الربط اللغوي أو المنطقي أو الموضوعي: (**ويبدو أنَّ الشافعي نفسه وجده بعد الاستعانة - كعادته - بنقل أهل العلم أو من يثق بخبره من دون أن يُحددهم**)، فالشافعي اعتمد على نقل يثق

(1) اختلاف الحديث [ص57].
(2) جناية الشافعي [ص33].
(3) المصدر السابق [ص38 - 39].
(4) في جناية الشافعي [ص39].

بخبره من أهل العلم في خبرين لا تتم دعوى النسخ إلا بإثباتهما - والأخبار لا يمكن إثبات صحتها بوسيلةٍ سوى النقل المجرد - وهما:

أنَّ قيام الليل كان واجباً في أول الإسلام؛ لأنّنا لو فرضنا أنَّ الأمر في مطلع سورة المزمل يدل على استحباب قيام الليل، وأنَّ النبي ﷺ فهم ذلك من الآيات، فلن يكون هناك حاجة للنسخ؛ فالأمة مجمعة على استحباب قيام الليل إلى يومنا هذا.

والخبر الثاني تأخر نزول خواتيم سورة المزمل عن مطلعها؛ لأنَّ النسخ لا يتم إلا بتأخر نزول الناسخ عن نزول المنسوخ.

وغير صحيحٍ أبداً أنَّ الشافعي نقل تطبيق النسخ في سورة المزمل عن بعض أهل العلم دون أن يجزم بموافقة أو مخالفة، (ومن دون أن يُبين لنا قوله وموقفه هو)[1].

فلو كان زكريا قرأ رسالة[2] الشافعي بإنصاف، لوجد أنَّ الإمام قد قرر نسخ هذه الآيات كتقريره ذلك في الأم، ولوجد قول الشافعي رضي الله عنه[3]: (كَانَ بَيِّناً فِي كِتَابِ اللهِ نَسْخُ قِيامِ اللَّيْلِ وَنِصْفِهِ والنُّقْصانِ مِن النِّصْفِ والزِّيادَةِ عَلَيْهِ بِقَوْلِ اللهِ: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾). ففي هذا النص نجد أنَّ الشافعي يتبنى بوضوح دعوى النسخ التي نقل عن بعض من يثق به ما تبنى عليه من أخبار.

(1) المصدر السابق [ص39].
(2) [ص47 - 49].
(3) الرسالة [ص48].

النسخ في أحكام الصيام

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: (قالَ اللهُ جَلَّ ثناؤُهُ في فَرْضِ الصَّوم: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2]. فَكانَ بَيِّناً في الآيَةِ أَنَّهُ فَرَضَ عَلَيْهِمْ عِدَّةً، فَجَعَلَ لَهُم أَن يُفْطِروا فيها مَرضَى ومُسافِرِينَ، وَيُحْصُوا حَتى يُكْمِلوا العِدَّة، وَأَخْبَرَ أَنَّهُ أَرادَ بِهِم اليُسْرَ).

من المعلوم عند جميع المسلمين أنَّ وجوب صيام رمضان مما عُلِمَ من الدين بالضرورة؛ بل أنَّه أحد الأركان الخمسة الرئيسية التي بني الإسلام عليها.

لذا فإنَّ كثيراً من أحكام الصيام ثابتةٌ بنص القرآن الكريم، ومن بينها وجوب صيام شهر رمضان، وذكر حكم من شق عليه الصوم بسبب مرض أو سفر، وغيرها مما ثبت بقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3].

---

(1) في اختلاف الحديث [ص56 - 57].
(2) سورة البقرة آية 184.
(3) سورة البقرة آية 183 - 185.

وعند النظر في أحكام الصيام المذكورة في هذه الآيات نلمح لأول وهلة أنَّ هناك تعارضاً بين الآية الثانية والثالثة في حكم من كان قادراً على الصيام.

فالآية الثانية تذكر أنَّه مخيَّرٌ بين الصيام والإطعام، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾، وأما الآية الثالثة فتذكر وجوب الصيام على كل من شهد الشهر ولم تستثنِ سوى من يشق عليه الصيام، كالمريض ومن على سفر، قال ﷻ: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾، فهل يوجد تخيير بين الصيام والإطعام أم لا؟

ولأنَّ مفتاح حلِّ الإشكال يكمن في معنى قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾، في الآية الثانية، اختلفت مواقف المفسرين من معنى كلمة يطيقونه:

فمنهم من رأى حمل الآية على من لا يستطيعون الصيام بسبب كبر سن أو مرض لا يتوقع الشفاء منه؛ لورود قراءة أخرى بلفظ: {يُطَوَّقونَهَ}[1].

وهذا القول لم يرتضه الشافعي، وحكاه بصيغة التمريض حينما قال[2]: (وقيل: يُطِيقونَهُ: كانوا يُطِيقُونَهُ ثُمَّ عَجَزوا، فَعَلَيْهم في كُلِّ يَوم طَعامُ مِسْكينٍ)

ومنهم من ذهب - بالاستناد إلى بعض الروايات[3] - إلى الحكم بأنَّ قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾، ناسخٌ لقوله ﷻ: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾، وهذا القول هو ما رجحه ابن جرير الطبري في تفسيره[4].

ومما يرجح هذا القول ويدل على ضرورة الحكم بالنسخ جزم الآية بوجوب القضاء على من لم يصم في رمضان بسبب المرض أو السفر، فهل يُعْقَل أن يُخَيَّرَ الصحيح المقيم بين الصوم والإطعام، ويُفْرَضَ الصيامُ على المريض والمسافر - ولو

(1) ذكر هذه القراءة الطبري في تفسيره [3/ 171 - 172].
(2) أحكام القرآن [ص120-121].
(3) تفسير الطبري [3/ 178].
(4)[3/ 178].

في أيام أُخر - فرضاً جازماً؟!

لكن يتلاشى الإشكال عندما نعرف أنَّ الحكمة من تشريع التخيير لمدةٍ معينة ثم نسخه هي التدرج بالمجتمع المسلم حتى يعتاد صيام ثلاثين يوماً متتابعة، فإذا أصبح ذلك الفعل مألوفاً لهم جاء النص القرآني الناسخ بفرض الصيام فرضاً جازماً لا تخيير فيه.

وبهذا البيان الواضح يتجلى افتراء زكريا في قوله[1]: (**وهكذا فالفدية على المسلم البالغ العاقل المقيم المعافى والقادر على الصيام، وليست على المريض أو المسافر كما فهمته الغالبية من قراء السلف**).

وقد علمت أنَّنا نقر بكون المخير بين الصيام والفدية هو الصحيح المقيم القادر على الصيام؛ لكننا نقول بنسخ هذا الحكم، فكان الواجب على زكريا أن يجادلنا في نسخ هذا الحكم بدل أن يتلاعب وينسب لعلماء الإسلام أقوالاً من عند نفسه.

ثم مَن قال مِن قراء السلف - على حدّ تعبير زكريا - بأنَّ المسافر والمريض الذي يتوقع القدرة على الصيام بعد شفائه يقدمان الفدية؟!

فلا أظن زكريا أوزون ينكر أنَّ الإمام الشافعي من أبرز قراء السلف - على حد تعبير زكريا - وإذا رجعنا لكتاب الأم[2] **نجد الإمام الشافعي يقول**: (مَن أَفْطَرَ أَيَّاماً مِن رَمَضانَ مِن عُذْرٍ مَرَضٍ أو سَفَر، قَضاهُنَّ في أَيِّ وَقْتٍ ما شاءَ في ذِي الحِجَّةِ أو غَيْرِها، وَبَيْنَه وَبَيْن أن يَأْتِيَ عَلَيه رَمَضانٌ آخرُ...).

نعم، أوجب فقهاء الإسلام على المريض الذي لا يرتجي القدرة على الصيام - لكبر سنّه، أو لكون المرض الذي منعه من الصيام مزمناً - الفدية؛ لكن بدليل من السنة النبوية وليس لذلك علاقة بآيات الصيام، ومثل ذلك المسافر الذي أَخَّرَ القضاءَ حتى عجز عن الصيام.

---

(1) جناية الشافعي [ص151].
(2) الأم [3/ 206].

ثم يطرح زكريا تساؤله غير المشروع فيقول[1]: **(كيف يمكن للشارع العزيز أن يستثنيَ المرضى والمسافرين من الصيام، ثم يعود في نفس الآية ليقولَ: إنَّ صيامهم أفضل لهم. حسب الفهم التراثي السلفي؟!).**

ولا أظنك تجهل أنَّ هذا التساؤل مبني على ما نسبه زكريا لفقهاء الإسلام من وجوب الفدية على المريض والمسافر، وقد عَرَّفناك أنَّ هذا الفهم من كيس زكريا.

فبالنظر إلى سياق الآية نجد أنَّ قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، موجَّهٌ لمن كان مُخَيَّراً بين الصيام والإطعام وهو صحيح مقيم، وليس موجهاً للمرضى والمسافرين.

تأمل معي الجمل التي سبقته حيث يقول ﷻ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[2]، لترى بعد التأمل في الآية أنَّ الجملتين السابقتين للجملة تتحدث عن الصحيح المقيم المُطِيق للصيام - وليس عن المريض والمسافر - وهذا يُبْطِل ادعاء زكريا.

---

(1) المصدر السابق [ص151].
(2) سورة البقرة آية 184.

نسخ آية متعلقة بحد الزنا

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (قالَ اللهُ تَبارك وتَعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴿١٥﴾ وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآ﴾[2].

فكانَ حَدُّ الزانِيَيْن بهَذه الآيَةِ الحَبْسَ والأَذى، حَتَّى أَنْزَلَ الله عَلى رَسُوْلِه حَدَّ الزنا فقال: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾[3]، وقالَ فِي الإماءِ: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ﴾[4].

فَنَسَخَ الحَبْسَ عَن الزُّناةِ، وَثَبَّتَ عَلَيْهم الحُدُودَ).

يرى الشافعي أنَّ الآية الأولى التي نصت على أنَّ حد الزنا هو الحبس والأذى منسوخة بآية سورة النور والتي فيها أنَّ حد الزنا مائة جلدة.

وقد حاول الأستاذ زكريا أوزون القيام بمحاولة مشكورة لإثبات عدم نسخ آية الحبس والإيذاء، والتوفيق بينها وبين الآيات الأخرى.

وإنَّما وصفناها بأنَّها محاولة مشكورة لإجماع الأصوليين على أنَّ الأصل عدم النسخ، وأنَّه متى ما توفر الدليل المقنع على عدم النسخ، وتمكنَّا من إزالة التعارض بين الدليلين المتعارضين، فالحكم بعدم النسخ أولى من الحكم بالنسخ.

ونترك التعليق على الآية - مؤقتا - لزكريا حيث يقول[5]: **(ولا يمكن - حسب الآية الكريمة السابقة - أن يكون السبيل بعد قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ﴾ هو**

(1) الرسالة [ص107].
(2) سورة النساء آية 15 - 16.
(3) سورة النور آية 2.
(4) سورة النساء آية 25.
(5) جناية الشافعي [ص89 - 90].

الرجم، فالسبيل خلاص ونجاة، ولا يكون الخلاص من الإمساك بالرجم.

كذلك نجد أنَّ عقوبة الذكور ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا ﴾ هي الإيذاء، وأنَّ باب التوبة والإصلاح مفتوح لهما، بينما عقوبة النساء الرجم - حسب ما استنتج ابن الصامت في حديثه - وهو ما يشير إلى تمييز الذكر عن الأنثى وفي ذلك إساءة لدين الإسلام الحنيف!!

والحقيقة أننا نجد في الآيتين السابقتين وصفاً للفاحشة في حالات الشذوذ الجنسي حيث إنّ الخطاب في الآية الأولى موجه للنساء ﴿ وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَـٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ ﴾. بينما هو موجه للذكور في الآية الثانية ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا ﴾. ويبين في كلتا الآيتين عقوبة فاعليها، ولا توجد حالة فاحشة لذكر مع أنثى والتي أوضحتها سورة النور الآيات من 2 - 9).

ولِيقيننا بأنَّ الحكم بنسخ آيةٍ ما أو عدم نسخها متفرّع عن فهمها فهماً صحيحاً، فإنَّنا سنناقش زكريا في فهمه هذا لآيتي سورة النساء.

ونبدأ من حيث انتهى كلام أوزون السابق حيث إننا نرى عدداً من الإشكالات في حَمل الآيتين على الشذوذ الجنسي.

فمن نافلة القول إنَّ الفاحشة تطلق على الزنا والسحاق واللواط؛ إلا أنَّ تخصيصها بأحد هذه المعاني الثلاثة لا يصح إلا بدليل، وهذا ما لم يأتِ به زكريا.

ثم إنَّنا إذا تأملنا في الآيتين - حسب تفسير زكريا - نجد أنَّ كلمة ﴿ ٱلْفَـٰحِشَةَ ﴾. وردت في الآية الأولى بمعنى المساحقة بين الأنثيين، ثم أعاد الضمير عليها في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا ﴾، بمعنى اللواط بين ذكرين، فهل يصح ذلك لغةً؟!

ويلفت نظرنا في الآيتين قوله تعالى في الآية الأولى: ﴿ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ﴾، لاحظ أنَّ لفظ «أربعة» عددٌ لمعدود مذكر، فهل من الممكن أن يحضر أربعة ذكور عملية الشذوذ الجنسي بين امرأتين؟! هذا عبث يجب تنزيه القرآن عنه.

ولا يشك عاقلٌ أنَّ ضرر الفاحشة التي تحصل بين الذكر والأنثى على المجتمع

أقوى وأكثر مباشرة من الضرر الواقع بسبب الفاحشة الواقعة بين أنثيين، فكيف تكون عقوبة الزانية مائة جلدة فقط، وعقوبة المرأة التي وقعت في الشذوذ الجنسي حبسها في البيت حتى الوفاة؟!

ولنفرض أنَّنا وافقنا زكريا في ادعائه بأنَّ المقصود من الفاحشة في الآيتين هو الشذوذ الجنسي، ألا يبقى الإشكال قائماً في أنَّ عقوبة الذكر الواقع في الشذوذ أهون بكثير من عقوبة الأنثى الواقعة فيه؟!

تأمل معي كيف يرى زكريا أنَّ فهم الشافعي للآية يلزم منه **(تمييز الذكر عن الأنثى وفي ذلك إساءة لدين الإسلام الحنيف)**[1]، مع أنَّه لم يستطع أن يبين معنى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا ﴾ بحيث يتخلص من هذا اللازم المشكل الذي اتهم به الشافعي؛ بل سكت عن ذلك، وقفز عليه قفزاً.

على أنَّنا نجيب عن إشكاله - مدافعين عن حكم شرعي وإن كنَّا نقول بنسخه - بأنَّ الرجل عِماد المجتمع وقد أوجب عليه الإسلام أن يقوم بنفقة نفسه ونفقة من يعول من نساء وأطفال، فلو حبسناه في البيت فمن أين سيأتي بمؤنة من أوجب الإسلام عليه نفقتهم؟!

كما لا يخفى أنَّ العواقب الدنيوية على المرأة بعد وقوعها في خطأ متعلق بالجنس - كالحمل وما شابه - أكبر بكثير من العواقب التي قد تقع على الرجل، وبالتالي فمن الطبيعي أن يكون تردد المرأة وتفكيرها قبل الوقوع في هذا الخطأ أكبر بكثير من تردد الرجل وتفكيره، فلا جَرْم كانت العقوبة في حقها أشدَّ.

ولا نسلم بقول زكريا[2]: **(ولا يمكن - حسب الآية الكريمة السابقة - أن يكون السبيل بعد قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ ﴾ هو الرجم، فالسبيل خلاص ونجاة، ولا يكون الخلاص من الإمساك بالرجم)**. فالسبيل هو الطريق، قال ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ

(1) المصدر السابق [ص89].
(2) المصدر السابق [ص89].

نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾[1]، أي: ولتتضح طريق المجرمين، فهل يوجد ما يمنع أن يكون معنى ﴿ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾، أي: طريقاً آخر لإقامة الحد على الزانية؟! إذا كان زكريا يزعم اشتراط كون السبيل البديل أخف من السبيل المبدل منه، فَلْيأتِ بالدليل على ذلك.

ولا أظنّك أخي القارئ فات عليك قول أوزون في نصه السابق[2]: (**كذلك نجد أنَّ عقوبة الذكور ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا ﴾ هي الإيذاء، وأنَّ باب التوبة والإصلاح مفتوح لهما، بينما عقوبة النساء الرجم حسب ما استنتج ابن الصامت في حديثه**...). وقد كان الأولى بزكريا أن ينتبه إلى أنَّ هذا التفريق بين الذكر والأنثى لا يلزم تفسير الشافعي للآية فقط، وإنَّما يلزم تفسيره هو أيضاً، بل لزومه لتفسيره أقرب بكثير من لزومه لتفسير الشافعي، كما أشرنا لذلك.

ثم إنَّ من حقنا أن نتساءل هل قال الشافعي بأنَّ الرجم خاص بالأنثى؟!

أتحدى زكريا أن يثبت أنَّ الشافعي يقول ذلك؛ بل نجد في كتاب الرسالة عكس ما يدعيه زكريا تماماً حيث **قال الشافعي** رحمه الله[3] **عند كلامه عن حد الزنا بعد النسخ**: (فَثَبَتَ جَلْدُ مائةٍ والنَّفْيُ عَلَى البِكْرَيْنِ الزَّانِيَيْنِ، والرَّجْمُ عَلَى الثَّيِّبَيْنِ الزَّانِيَيْنِ). فلم يفرق الشافعي بين الذكر والأنثى في الرجم؛ **بل قال الشافعي** رحمه الله[4]: (وَحَدُّ المُحْصَنِ وَالمُحْصَنَةِ أن يُرْجَما بالحِجارَةِ حَتَّى يَمُوتا). فمن أين أتى زكريا بأنَّ (**عقوبة الذكور الإيذاء**)[5]، وأنَّ (**عقوبة النِّساء الرَّجم**)[6]، إذا كان كتابه مخصصاً لجناية الشافعي؟!

والمشكلة الكبرى أنَّ العلامة زكريا أسند تخصيص الرجم بالمرأة الزانية إلى استنتاج سيدنا عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وحتى نقف على جَلِيَّةِ الأمر علينا أن نسوق

---

(1) سورة الأنعام آية 55.
(2) جناية الشافعي [ص89].
(3) الرسالة [ص110].
(4) الأم [7/ 391].
(5) جناية الشافعي [ص89] بتصرف يسير.
(6) المصدر السابق [ص89].

حديث عبادة بالنص الذي نقله زكريا، ونقارنه بما جاء في كتب السنة المعتمدة، ثم نرى هل فيه أدنى إشارة لتخصيص الرجم بالأنثى؟

قال زكريا[1]: (...بيّن النبي ﷺ **أنَّ المراد به رجم الثيب وجلد البكر، ففي مسند أحمد من حديث عبادة بن الصامت قال: {خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً، الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ والبِكْرُ بالبِكْرِ، الثَّيِّبُ جَلْدُ مائةٍ وَرَجْمٌ بِالحِجارةِ، والبِكْرُ جَلْدُ مائة ثُمَّ نَفْيُ سَنَةٍ}**.). ولتتفطّن إلى إقرار أوزون هنا بأنَّ من بيّن الآية هو النبي ﷺ، وحينئذٍ لك أن تتعجب من نسبته تخصيص الرجم بالمرأة الزانية إلى استنتاج عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

ونعود لحديثنا الأصلي فنقول: نعم فعلاً قد روى الإمام أحمد في مسنده[2] هذا الحديث بهذا اللفظ؛ لكن لا يزالنا سؤالنا مطروحاً: هل في هذا الحديث تخصيص الرجم بالمرأة الزانية؟

قد يتعلق زكريا بقوله ﷺ: { **الثَّيِّبُ جَلْدُ مائةٍ وَرَجْمٌ بِالحِجارةِ**} ظناً منه أنَّ الثيب لا يطلق إلا على المرأة؛ لكن وبالرجوع إلى أحاديث إقامة النبي ﷺ لحد الرجم كحديث ماعز الأسلمي[3]، وحديث اليهوديين اللذين زنيا[4] نجد أنَّ النَّبِيَّ ﷺ رجم الزاني والزانيةِ سواءً بسواءٍ، فبطل ما توهمه زكريا من تخصيص الرجم بالنساء.

(1) المصدر السابق [ص88].

(2) رقم الحديث [22715].

(3) رواه البخاري ومسلم وسيأتي تخريجه عند كلامنا على مسألة الرجم.

(4) رواه البخاري ومسلم وسيأتي تخريجه عند كلامنا على مسألة الرجم.

النسخ في أحكام الوصايا

قال الشافعي رضي الله عنه[1] : (قال الله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾[2].

وقال الله: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[3].

فأنْزلَ اللهُ ميراثَ الوالِدينِ، ومَن وَرِثَ بَعْدَهُما أو مَعَهُما مِن الأَقْرَبينَ، ومِيراثَ الزَّوْجِ مِن زَوجَته، والزَّوْجَةِ مِن زَوْجها.

فكَانتْ الآيتانِ مُحْتَمِلَتَيْنِ لِأَنْ تُثْبِتَا الوَصِيَّةَ للوالدَيْنِ والأقْرَبينَ، والوَصِيَّةَ للزَّوجةِ، والمِيراثَ معَ الوَصَايا، فَيَأْخُذُونَ بالمِيراثِ والوَصايا، وَمُحْتِمِلةً لأنْ تكونَ المَواريثُ ناسِخةً للْوَصايا.

فلمّا احْتَمَلَتْ الآيتانِ ما وَصَفْنا كانَ عَلَى أَهْلِ العلم طَلَبُ الدِّلالَةِ مِن كِتابِ الله، فَما لم يَجِدُوهُ نَصّاً في كِتابِ اللهِ طَلَبُوهُ في سُنَّةِ رَسولِ اللهِ ﷺ، فَإن وَجَدوه فما قَبِلوا عن رسولِ اللهِ فَعن اللهِ قَبِلوه بما افْتَرَضَ مِن طاعَتِه.

وَوَجَدْنا أَهْلَ الفُتْيا ومَن حَفِظْنا عنه مِن أَهْلِ العِلمِ بالمَغازي - مِن قُريشٍ وغَيرهم - لا يَخْتَلِفونَ في أنَّ النَبيَّ ﷺ قالَ عامَ الفَتْحِ: {**لَا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ، ولا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بكافرٍ**}. ويَأْثُرُونَهُ عَمَّن حَفِظوا عنْهُ ممَّن لقوا مِن أَهْلِ العِلمِ بالمَغازي. فكانَ نَقْلَ عامَّةٍ عن عامَّةٍ، وكانَ أَقْوى في بَعْضِ الأَمْرِ مِن نَقْلِ واحِدٍ عن واحدٍ. وكَذلِكَ وَجَدْنا أَهلَ العِلمِ عليهِ مُجْتَمِعينَ.

---

(1) الرسالة [ص59 - 61].
(2) سورة البقرة آية 180.
(3) سورة البقرة آية 240.

وروى بَعضُ الشاميِّينَ حَديثاً ليسَ مِمّا يُثْبِتُهُ أَهْلُ الحَديث؛ فيه أنَّ بَعضَ رِجالِه مَجْهُولونَ، فَرَوَيْناهُ عن النَّبي ﷺ مُنْقَطِعاً، وإنَّما قَبِلْناهُ بِما وَصَفْنا مِن نَقْلِ أَهْلِ المَغازي وَإِجْماعِ العامَّةِ عَليه، وإن كُنَّا قَدْ ذكَرْنا الحَديثَ فيه، واعْتَمَدْنا على حَديثِ أَهلِ المَغازي عامّاً وإجْماعِ النَّاسِ.

أَخْبرنا سُفْيانُ بنُ عُيَيْنَة، عن سُلَيمانَ الأَحْولِ، عن مُجاهِدٍ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: {لا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ}.

قال الشافعيُّ رَحمةُ اللهِ عليهِ: فاسْتَدْلَلْنا بما وَصَفْتُ - مِن نَقْلِ عامَّةِ أَهْلِ المَغازي عن النَّبيِّ ﷺ أَلَّا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ - على أنَّ المواريثَ ناسِخَةٌ للوَصيةِ للوالِدَينِ والزَّوجةِ، مع الخَبَرِ المُنقَطِعِ عن النَّبي ﷺ، وإجماعِ العامةِ على القَولِ به.

وكذلكَ قال أَكثرُ العامَّةِ: إنَّ الوَصيَّةَ للأَقربينَ مَنْسُوخَةٌ زائِلٌ فَرْضُها إذا كانوا وارِثينَ فَبالميراثِ، فإنْ كانوا غَيرَ وارِثينَ فَلَيسَ بِفَرْضٍ أن يُوصَى لهم).

عندما بحث الشافعي في مصير الأموال والأملاك بعد وفاة مالكها الأصلي وجد عدداً من الآيات تقرر أحكاماً متعارضة.

فبعض تلك الآيات تقرر وجوب الوصية للورثة على الإنسان، وبمقتضى ذلك يكون هو المتولي لتوزيع أمواله، فيعطي من شاء، ويحرم من شاء، ويفاضل في العطاء بين أولاده وإخوانه، ونحو ذلك، وذلك مثل قوله ﷻ: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾[1].

ورأى الشافعي في آياتٍ أُخَر أنَّ الله جل ذكره لم يترك لعباده الحرية في توزيع أموالهم بعد الوفاة؛ بل قسمها تقسيماً دقيقاً حسب ما اقتضته حكمته التي تَقْصُر عنها مدارك العقول، وذلك في آياتِ المواريث في سورة النساء[2].

(1) سورة البقرة آية 180.
(2) سورة النساء آية 11، وآية 12، وآية 176.

ورأى أيضاً عدم إمكان الجمع بين هاتين المجموعتين من الآيات؛ لأنَّ ذلك يفضي إلى أن يأخذ بعض الورثة أضعاف ما يأخذه غيرهم.

مثال ذلك أن يكون لأحد الأشخاص ابنان فيوصي لأحدهما بما يساوي ثلث ماله، فيأخذ هذا الموصَى له ثلث المال، ويشارك أخاه في الثلثين الباقيين، ففي النهاية يكون أحد الابنين أخذ ثلثي المال، والآخر أخذ ثلث المال فقط.

ولا يخفى أنَّ هذا ظلمٌ كبيرٌ واقعٌ على غير الموصَى له - ما لم يأذن بقية الورثة ويكن هناك مبرر للتمييز كفقر أو صغر سنٍ - تتنزه الشريعة الإسلامية عنه فـ(**العدل هو أساس الملك والحياة**) على حد قول زكريا أوزون[1].

وحين رأى الشافعي هذا التعارض بين دلالة هذه الآيات لم يجد بُدّاً من الترجيح بينها، أو الحكم بنسخ بعضها، إن وُجِدَ دليلٌ على تأخر بعض الآيات عن بعضها الآخر.

وبعد البحث وجد الشافعي حديثاً يدل على نسخ الآيات الدالة على وجوب الوصية للورثة، هذا الحديث هو قوله ﷺ: {لا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ}، المروي من طريق مجاهد عن سيدنا رسول الله ﷺ.

وقد ترجح عند الشافعي أنّ هذا الحديث مع كونه منقطعاً - لأنَّ مجاهداً تابعي لم يسمع من النبي ﷺ - إلا أنَّه يجوز الاحتجاج به نظراً لما احتف به من القرائن الدالّة على ثبوته.

أولى تلك القرائن اتفاق أهل المغازي على أنَّ النبي عليه الصلاة والسلام قاله يوم فتح مكة، ولا يخفى على القارئ الكريم أنَّ أهل المغازي هم المشتغلون بجمع سيرته ﷺ وتتبع أخباره في حضره وسفره، وحربه وسِلْمِه.

وهؤلاء وإن لم يعتمد عليهم في رواية أحاديث الأحكام - لعدم دقتهم في سياق

(1) جناية الشافعي [ص39].

الأسانيد - إلا أنَّ كلامهم حجة فيما يتعلق في مشاهد النبي ﷺ وأيامه كيوم فتح مكة، ولا غرو في ذلك؛ فلكل حقل معرفي رجاله المتخصصون فيه.

وقد كنت يوماً ما أظن أنَّ هذا من الوضوح بحيث لا يختلف عليه رجلان، حتى رأيت زكريا أوزون يقول عن أهل المغازي[1]: (**ليسوا كما يقول بعضهم: بأنَّهم من دوّنوا التاريخ؛ بل هم أولئك الذين عُرِفوا بالكلام والشعر والحديث عن الغزوات والأساطير والبطولات من الزير سالم، إلى داحس والغبراء، مروراً بعنترة بن شدّاد وأسواق عكاظ. إنَّهم من نسميهم اليوم بالحكواتية!! وحسبك بالحكواتية - أهل المغازي - ثقة وأمانة وموضوعية ودِقَّة.**

حسبك بهم ليصبح حديثهم ناسخاً لآياتٍ صريحة جلية في كتاب الله ﷻ).

ولك - وأنت تقرأ هذا الكلام - أن تضحك بملء فيك حول هذا الفهم الساذج لحقلٍ مَعرفيٍّ اشتهر به علماء متخصصون، أفنوا زهرة أعمارهم في تَلَقُّفِ أخبار السيرة النبوية وأحداثها ممن شاهدها وعاشها.

وكأني بزكريا يتخيل في وهمه الشاطح الشافعيَّ جالساً في أحد مقاهي دمشق القديمة ويستمع إلى الحكواتي، فإذا به يصطاد خبراً يؤسس عليه نظرته في نسخ آيات من كتاب الله!!

هل فعلاً كان من يسمون بالحكواتية موجودين في عصر الشافعي؟ وهل كان لدى الشافعي وقت ليضيعه في سماع أساطير أمثالهم؟

لن أنتظر من أوزون إجابة على هذين السؤالين؛ لكن ما أتمنى أن يجيب عنه هو: ما الدليل على امتناع كون الشافعي أراد بأهل المغازي من اشتغلوا بجمع وتدوين السيرة النبوية؟

لم يذكر زكريا في كلامه أيَّ دليل على ذلك، بل ألقى كلامه اعتباطاً ويريد منا أن نتابعه فيه.

---

(1) المصدر السابق [ص100].

نعود لحديثنا الأصلي فنقول: القرينة الثانية التي تقوي الاحتجاج بهذا الحديث هي إجماع عامة أهل العلم - وليس العوام كما فهم زكريا[1] - على امتناع الوصية للوارث.

فلما رأى الشافعي تَقَوِّي هذا الحديث بهاتين القرينتين، وأن أهل المغازي والسير اتفقوا على أنَّ النبي ﷺ قاله يوم فتح مكة، وهو في أواخر حياته عليه الصلاة والسلام كان ذلك لديه دليلاً على نسخ آيات الوصية بآيات المواريث.

ومن منطلق التعارض الذي أشرنا إليه بين آيات الوصية وآيات المواريث - وهو أنَّ الجمع بين الوصية لبعض الورثة والمواريث يؤدي إلى تفضيل بعض الورثة على بعض - رأى الشافعي أنَّه لا تعارض بين مطلق الوصية وبين المواريث.

وبالتالي لم تنسخ آيات المواريث جوازَ الوصية لغير الورثة، كأن يوصي بصرف بعض أمواله في وجوه الخير؛ بل قد تجب كأن يكون عليه ديون، أو تأخر في إخراج زكاة ماله، فيوصي بإبراء ذمته من ذلك.

ومن هنا نعلم أنَّ ذكر الوصية في آخر كل آية من آيات المواريث لا يدل على عدم نسخ الوصية للأقربين كما فهم أوزون[2].

ومع أنَّ الإشكال الذي بَيَّنّاه يتبدى لنا جلياً عند عدم أخذنا بالنسخ؛ إلا أنّ زكريا أوزون يُصِرُّ على إعمال الآيتين معاً فيقول[3]: **(وفي الرجوع إلى كتاب الله؛ لطلب الدلالة منه - عملاً بقول الشافعي السابق - وجدت أكثر من نص وأكثر من حجة على صحة الوصية مع الميراث مما لا يتطلب مني أبداً الرجوع إلى مصطلح السنة عند الإمام الشافعي، وحديث أهل العلم بالمغازي).**

وهذا من زكريا مشاغبة وخروج عن محل الخلاف؛ لأنّنا لا نخالفه في وجود ما يدل على ذلك؛ لكن السؤال: هل يؤدي الجمع بين الوصية للوارث والإرث إلى

(1) المصدر السابق [ص100].
(2) المصدر السابق [ص99].
(3) المصدر السابق [ص98].

تفاضل بعض الورثة على حساب آخرين؟

هذا هو الإشكال الذي لا أظن زكريا أتعب نفسه بالتفكير فيه؛ بل هو فعلاً يريد أن يأخذ بعض الورثة أضعاف غيرهم، ولْتَذْهب شعارات العدالة والمساواة أدراج الرياح.

يقول زكريا متسائلا[1]: (**فعندما يكون لأب أو أم عدد من الأولاد أكبرهم مثلاً تَبَوَّأ مكانةً مرموقة في المهنة والدخل بعد تحمل أبويه نفقات وصوله إلى ما وصل إليه، فإنَّه لا يُعتبر عدلاً أن يكون نصيبه في الميراث - إن وُجِدَ - مساوياً لأخته أو أخيه الذي لم يتجاوز عمره سبع سنين مثلاً!!**

وهل من العدل أن يأخذ الطبيب اللامع المختص نفس حصة أخيه الطفل القاصر؟!

وهل من العدل أن يأخذ الابن الصحيح القوي الغني نفس حصة أخيه العاجز أو المقعد الضرير).

وللإجابة عن إشكالات زكريا هذه يجب علينا أن نَفْطُن لمسألتين غاية في الأهمية:

الأولى: أنَّ كلا الابنين - سواء العاجز والقوي الغني، وسواء الطبيب اللامع والطفل الصغير - مُسْتَوِيانِ في البُنُوَّةِ، فكلاهما ابن للميت.

والثانية: إذا أراد المُوَرِّث تفضيل بعض ورثته على بعضهم لأمرٍ اقتضى ذلك - كما في مثالي الطفل الصغير، أو العاجز المقعد، اللذين ذكرهما زكريا - فيجوز له أن يوصي لمن أراد تفضيله، ثم يعطى ذلك الوارث الموصى له ما أراد له المورث، وذلك بعد إذن بقية الورثة.

قال الشافعي رضي الله عنه[2]: (وَإذا أَرادَ الرَّجُلُ أَن يُوصيَ لِوارِث، فقالَ لِلوَرَثَة: إنِّي أُريدُ أَن أُوصِيَ بِثُلُثِي لِفُلان وارِثِي، فَإن أَجَزْتُمْ ذَلكَ فَعَلْتُ، وإن لَمْ تُجيزُوا أَوْصَيْتُ بِثُلُثِي لِمَن تَجوزُ الوَصِيَّةُ لَهُ، فَأَشْهَدوا لَهُ عَلَى أَنْفُسِهم بِأَن قَدْ أَجازُوا لَهُ جَمِيعَ ما أَوْصى لَهُ وَعَلِمُوه، ثُمَّ ماتَ، فَخَيْرٌ لَهُم بَيْنَهُم وَبَيْنَ اللهِ عز وجل أَن يُجيزُوهُ).

(1) المصدر السابق [ص162].
(2) الأم [5/ 235].

بل لو طلب المُوَرِّث من أغنياء الورثة أن يتنازلوا عن ما سيرثونه لفقراء الورثة، فوافقوا، فمن الذي يمنع ذلك؟!

وبهذه الطريقة نكون قد جمعنا بين أمور ثلاثة: تنفيذ أحكام الله في آيات المواريث، ومراعاة حاجات بعض الورثة كالفقراء منهم وصغار السن، وضمان رضى جميع الورثة، بدل أن يتولى المورث توزيع التركة بلا علم أو رضى أحد منهم مما يؤدي إلى التنازع والطعن في صاحب المال بمحاباة بعض الورثة على حساب البعض الآخر.

سؤال مشروع

وبعد أن أجبنا على اعتراضات زكريا حول نسخ الوصية للوارث، لنا أن نسأل زكريا سؤالاً نتمنى أن يملك الجرأة الكافية للإجابة عليه:

قال تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾[1].

وقال ﷻ: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ﴾[2].

ففي هاتين الآيتين نرى ألفاظاً محددة المعاني نَصٌّ في المراد بها لا تقبل تأويلاً، وهي: السدس، الثلث، النصف، الربع.

فهل كان ذِكْرُ الله تعالى لهذه الألفاظ عبثاً؟! أم يريد زكريا تفريغها من معانيها، وتحريف كلام الله ﷻ؟! وكيف تكون دلالة هذه الكلمات متى كان باب الوصية للوارث مفتوحاً على مِصراعيه؟

(1) سورة النساء آية 11.
(2) سورة النساء آية 12.

الفصل الرابع:
الشافعي والإجماع والقياس

حجية الإجماع

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (فقال لي قائلٌ: قد فَهِمْتُ مَذْهبَكَ في أحكام الله عز وجل، ثمّ في أحكام رسوله ﷺ، وأَنَّ مَن قَبِلَ عن رَسولِ الله فعَن الله قَبِلَ، بأنَّ الله افترضَ طاعةَ رسولِه، وقامَتْ الحجّةُ بما قُلْتَ بألا يحلَّ لمُسلِمٍ عَلِمَ كتاباً ولا سُنَّةً أنْ يقولَ بخلافِ واحدٍ منهما، وَقَد عَلِمْتُ أنَّ هذا فَرْضُ الله عز وجل.

فما حُجَّتُكَ في أن تَتّبِعَ ما اجْتَمع الناسُ عليه مما ليس فيه نَصُّ حُكْمِ الله عز وجل، وَلَمْ يَحْكُوهُ عَن النَّبي ﷺ؟ أَتَزْعُمُ ما يقولُ غيرُكَ أنَّ إجماعَهم لا يكونُ أَبَدَاً إلا على سُنَّةٍ ثابتةٍ وإن لم يَحْكوها؟

قال[2]: فقلت له: أما ما اجْتَمَعُوا عَلَيْهِ فَذَكَرُوا أَنَّهُ حِكايةٌ عن رَسولِ الله ﷺ فَكَما قالوا - إن شاءَ الله - وَأَمَّا مَا لَمْ يَحْكُوهُ فاحْتَملَ أن يكونوا قَالُوْهُ حِكايَةً عن رَسول الله واحْتَمَلَ غَيرَه، فَلَا يَجُوزُ أَن يَعُدَّهُ لَه حِكايةً؛ لأَنَّه لا يَجُوزُ أن يَحكيَ إلا مَسْمُوعاً، ولا يَجوز أن يَحْكِيَ أَحَدٌ شَيئاً يَتَوَهَّمُ، يمكنُ فيه غيرُ ما قال. فَكُنَّا نقولُ بما قالوا بِهِ اتّباعاً لهم.

ونَعْلَمُ أنَّهم إذا كانَتْ سُنَنُ رسولِ الله ﷺ لا تَعْزُبُ عن عامَّتِهم، وقَد تَعْزُبُ عن بَعْضِهم، وَنَعْلَمُ أنَّ عامَّتهم لا تَجْتَمِعُ على خِلافِ لِسُنَّةِ رَسولِ الله ﷺ، ولا على خَطأٍ، إن شاء الله).

الإجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين على قول من الأقوال الشرعية.

ومن المُسَلَّم به عند الشافعي أنَّ الله تعالى قد جعل لكل أمر من الأمور التي يمر بها الإنسان في حياته حكماً شرعياً.

(1) الرسالة [ص219 - 220].
(2) أي: الإمام الشافعي.

وأنَّ الله قد نصب على هذا الحكم الشرعي دليلاً يدل عليه، وجعله في متناول آحاد المجتهدين؛ لأنَّ التكليف بحكم شرعي دون نصب دليل عليه يعد تكليفاً بما فوق الوسع، وذلك يناقض قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[1]، يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه[2] : (فلَيْسَتْ تَنْزِلُ بِأَحَدٍ مِن أَهلِ دِينِ اللهِ نازِلَةٌ إلا وَفِي كِتابِ اللهِ الدَّلِيلُ عَلى سَبيلِ الهُدَى فِيها).

ولهذا كان من أبرز أسباب الخلاف بين المجتهدين تفاوتهم في التعرف على هذا الدليل الذي نصبه الله لعباده على حكم شرعيٍّ ما، فقد يقع المجتهد على ذلك الدليل وقد لا يقع مع بذله أقصى وسعه في البَحث عنه.

لكن إذا تواطأ جميع مجتهدي المسلمين على حكم شرعي، واتّجَهَ اجتهاد جميعهم نحو نتيجة واحدة، فإنَّ في ذلك إشارة واضحة علىٰ أنَّ الدلِّيل الذي نصبه الله على هذا الحكم كان من الوضوح بحيث لم يَغِبْ عن أحدٍ منهم، ولهذا المعنى أشار الإمام الشافعي رضي الله عنه بقوله[3]: (وإنَّما تكونُ الغَفْلَةُ في الفُرْقَة، فأمَّا الجَماعَةُ فلا يُمكِنُ فِيها كَافَّةً غَفْلَةٌ عَن مَعْنَى كِتابِ اللهِ تعالى ولا سُنَّةٍ ولا قِياسٍ إن شاءَ اللهُ تعالى).

وهذا ما جعل الأصوليين يوجبونَ أن يكون للإجماع مُسْتَنَدٌ من الكتاب أو السنة؛ فليس لأقوال المجتهدين أي حجية من حيث كونها أقوال مجتهدين؛ بل من حيث إنَّهم أعلم وأخبر بمواضع الأدلة على الأحكام الشرعية، وبطرق الاستنباط منها.

(1) سورة البقرة آية 286.
(2) الرسالة [ص6].
(3) المصدر السابق [ص221].

إمكان وقوع الإجماع

لكل مذهبٍ من المذاهب، ودينٍ من الأديان، ولكل مدرسةٍ من المدارس العلمية أو الفلسفية، مبادئ ومسائل متفق عليها بين جميع المنتسبين لذلك المذهب، أو تلك المدرسة، أو أتباع ذلك الدين، تتجلى في تلك المسائل والمبادئ بوضوح المنهجية العلمية التي اعتمدها ذلك المذهب أو الدين، وتكون معياراً يتميز به المنتسب لذلك المذهب أو تلك المدرسة من عدمه.

وليس الإسلام بِدْعاً من ذلك، فترى المسلمين متفقين على عددٍ من الأحكام العقدية والفقهية، ولا يخالف في واحدةٍ منها أحد ممن رضي الإسلامَ ديناً.

من تلك المسائل المتفق عليها بين أهل الإسلام:

أنَّ الحشر والنشور يوم القيامة حق واقع في الأوان الذي حدده الله ثم استأثر بعلمه.

وأنَّ الصلاة واجبة في اليوم خمس مرات.

وأن صيام شهر رمضان واجب.

وأن الحج فرضٌ مرةً في العمر.

إلى غيرها من المسائل التي يعرفها صغار طلبة العلم وغيرهم من عوام المسلمين.

ومع هذه الأمثلة الكثيرة الواضحة يحاول زكريا أوزون إقناع القارئ بعدم إمكان وقوع الإجماع فيقول[1]: (**وإنَّ نظرةً واقعيةً موضوعيةً حياديةً إلى واقع العالم الإسلامي اليوم تدحض ذلك الدليل وتبين مقتله؛ فقد أجمع - مثلاً - علماء الكويت الأفاضل على حرمة غزو الكويت من قبل جارته العراق في حين سارع علماء العراق ليؤكدوا حرمة قتال الجيش العراقي الفاتح.**

(1) جناية الشافعي [ص20].

وفي كل دولة مسلمة مجاوِرة للعراق كان إجماع علمائها الأفاضل منطبقاً وتابعاً لإجماع ساستها المختلف. وما أكثر الأمثلة التي لا مجال لذكرها الآن).

وقبل أنَّ نُبَيِّنَ مكمن المغالطة والتلبيس في هذا المثال الذي ضربه زكريا، نلفت النظر إلى مسألة مهمة وهي: أنَّ الإمام الشافعي وموافقيه يقولون بأنَّه إذا حصل الإجماع على حكم ما فهو حجة، ولا يقولون بأنَّه يجب أن يقع الإجماع.

فإذا كان واقع العَالم الإسلامي اليوم يمتنع فيه وقوع الإجماع - لو سلمنا تنزلاً بادعاء زكريا - فلا يلزم من ذلك كون الإجماع مستحيل الوقوع في أَعْصارٍ ماضية، ولا يلزم منه أيضاً أنْ يكون مفهوم الإجماع في ذاته مستحيلَ الوقوع.

أما بالنسبة لمثال غزو العراق للكويت فإن كان زكريا تعمّد اختيار هذا المثال فذلك دليل على قصده التلاعب بعقل القارئ ومغالطته، فمادام الفقهاء اختلفوا في حكم هذا الغزو، فالمسألة لا تدخل في مسائل الإجماع؛ بل لا تمتّ له بصلة، فكيف يصح الاعتراض بها على وقوع الإجماع؟!

ومع ذلك، فسنتنَزَّل مع زكريا، ونبين مكمن المغالطة في كلامه، فنقول:

لا يخفى لكل دارس للفقه الإسلامي أنَّ المسائل الفقهية نوعان:

أحدهما: مسائل فقهية مجردة لا يتوقف البحث فيها إلا على النظر في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة.

وثانيهما: مسائل يتوجب على الباحث فيها - مع النظر في الكتاب والسنة - الرجوع لبعض العلوم غير الشرعية، كالطب والفلك والسياسة، بُغية معرفة الواقع؛ ليبني الفقيه الحكم الشرعي عليه.

وإذا لم تكن الرؤية في المسألة واضحةً لدى أصحاب ذلك العلم فلا جرم سيختلف الفقهاء تبعاً لمعرفتهم بواقع المسألة.

ومن ذلك مسألة غزو العراق للكويت، فقد أحاط البحث فيها تلك الفترة كثير من الملابسات التي جعلت الفقهاء مختلفين فيها.

ونحن الآن بعد أن مضى عدد من السنوات على الحادثة نرى أنَّ من أفتى بجواز غزو المسلم لأخيه المسلم فقوله ساقط ولا حظَّ له من النظر.

كما أنَّ الفقيه الذي تتأثر فتاواه بتوجهات ساسته فقط بلا مزيد تحرٍ وبحثٍ، فقوله غير معتبر في الإجماع ولا كرامة.

وبهذا نعرف أنَّ كلام زكريا لا يدل مطلقاً على امتناع وقوع الإجماع.

المجتهد ليس مشرعاً

ذكر زكريا كلاماً توهم أنَّه يلزم القائلين بالإجماع، وبما أنَّه باطل فالإجماع باطل؛ فما يَلْزَمُ منه الباطلُ باطلٌ.

يقول زكريا[1]: (**لكن ثمة أمرٌ هامٌ وخطير جداً في قضية الإجماع هذه يجب إيضاحه هنا، فمثلاً عندما يُجمع معظم أئمة السنة في وقتنا الحاضر على حرمة التدخين - وهو ما حدث حيث صدرت فتاوى مختلفة في ذلك أهمها الصادرة عن دار الإفتاء في السعودية زمن الشيخ الراحل ابن باز - فإنَّ ذلك يعني أمرين رئيسين:**

أولهما: فرض عقوبة الخالق على المدخن؛ لأنَّ مرتكب الحرام آثم، وقد توعّد الرحمن بعقوبته، وهنا علينا أنّ نلاحظ أنَّ المخلوق - الأئمة - يفرض على الخالق - الله ﷻ - معاقبة المدخنين).

وسنبين - بإذن الله - بطلان هذا التلازم الذي يتصور زكريا وجوده بين الإجماع وبين ما ذكره؛ لكن قبل ذلك نريد تنبيه القارئ إلى أنَّ هذا التلازم غير مختصّ بالإجماع؛ بل ينسحب على جميع الأحكام الشرعية التي يثبتها المجتهدون.

فلو ذهب زكريا إلى وجوب الصيام - أخذاً من فرضيته في كتاب الله تعالى[2] - فهل معنى ذلك أنَّ زكريا يفرض على الله ﷻ أن يعاقب تارك الصيام؛ لأنَّه عصى أمر الله تعالى، وعاصي الأمر يعاقب؟!

وبهذا نرى أنَّ من الواجب على زكريا أن يلتزم بمؤدى كلامه، وينكر جواز استنباط أيِّ حكم من القرآن الكريم، وبالتالي تبطل التكاليف الشرعية في الإسلام، ويكون العلامة زكريا أوزون قد نقض بكلامه الآنف الشريعة الإسلامية من الأساس.

---

(1) جناية الشافعي [ص20].

(2) أقر بذلك في كتابه جناية الشافعي [150]، وانظر [ص201-202] من كتابنا هذا.

أما نحن فنعتقد بثبوت التكاليف الشرعية، وأنَّه من الواجب على من كان أهلاً للاجتهاد أن يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة؛ حتى يُقَدِّمَ لمن لم يكن أهلاً لذلك حكم الله في المسألة التي تهمه في أمر دينه، ونعتقد أيضاً أنَّ إجماع المجتهدين حجة شرعية، فكيف إذن الخلوص من التلازم الذي ذكره أوزون؟!

يكون الخلوص من ذلك بمعرفة حقيقة مهمة وهي أنَّ المجتهد - سواء كان واحداً، أم كان أكثر من واحد كما في حالة الإجماع - ليس حاكماً[1] - بمعنى مُشَرِّع - وإنَّما مهمته - كما بَيَّنَّا مراراً - البحث عن حكم الله في المسألة.

ولهذا - كما ذكرنا[2] - اشترط الأصوليون وجود مستند للإجماع من الكتاب والسنة، فليس مجرد قول المجمعين حجة في نفسه.

فالله ﷻ توعَّد تارك المأمور به وفاعل المنهي عنه بالعقاب، كما أنَّه وعد فاعل المأمور به وتارك المنهي عنه بالثواب، لكن ما هو المأمور به وما هو المنهي عنه؟

تكمن مهمة المجتهد في تمييز النوع الأول عن النوع الثاني حسب ما يظهر له بعد البحث في الكتاب والسنة، أو بمعنى آخر مهمة المجتهد أن يُعَرِّفَنا ما الذي سيعاقِبُنا الله على فعله، وما الذي سيُعاقِبُنا الله على تركه.

وباختصار شديد نقول إنَّ المجتهد ما هو إلا كاشف للحكم، يكشف حكمَ اللهِ لمن ليس أهلاً للبحث في النص المقدس، وليس مُشَرِّعا يُشَرِّع الحكمَ من عند نفسه. وبهذا التصور هل سيكون المجتهد قد فرض على الخالق شيئاً؟!

وثمت أمرٌ يبدو أنَّ زكريا جاهلٌ به لا بأس بذكره ليعرف القارئ أن كلام أوزون غير وارد من الأصل، تلك القضية أنَّ عقاب فاعل المنهي عنه، أو تارك المأمور، غير متحتم؛ بل من كرم الله ﷻ أنَّه جعل العفو عن مرتكب المنهي عنه مرهوناً بمشيئته،

---

(1) يطلق الحاكم في علم أصول الفقه على مشرّع الأحكام. وهو وصف مختص بالله؛ لإطباق أهل السنة على أنّه لا حكم إلا لله. ويطلق في علم الفقه على مطبق تلك الأحكام وهو القاضي أو الخليفة.

(2) في [ص218] من كتابنا هذا.

وذلك بنص قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾[1]، فكيف للمُجْمعينَ أن يفرضوا على الخالق ﷻ عقاب مَن لو شاء لغفر له؟!

وقبل أن نذكر الأمر الثاني الذي يتوهم زكريا أنّه يلزم من حجية الإجماع نُنَبّه القارئ الفاضل إلى أنّ زكريا قال في النص الذي نقلناه أول هذا الموضوع خلال مناقشته لموضوع حرمة التدخين: (**عندما يُجمع معظم أئمة السنة في وقتنا الحاضر**).

ونحن نقول بأنَّ الإجماع المعتبر هو اتفاق جميع المجتهدين وليس معظمهم، وبالتالي فاتفاق المعظم لا حجية له، وليس هو بمعتبر، وهذا القول دالٌّ على أنَّ زكريا ليس لديه التصور الصحيح الكافي لمفهوم الإجماع، فأنّى له أن يَنقُدَهُ نقداً سليماً.

نأتي إلى الأمر الآخر الذي يُلْزِمُ زكريا به القائلين بالإجماع وذلك عندما يقول[2]: (**والثاني: أنَّ المُدَخِّنَ قبل تاريخ إجماع التحريم قد نجا من تلك العقوبة وذلك الإثم**).

بداية لو سلمنا بإلزام زكريا هذا في المسائل التي حدث فيها الإجماع بعد خلاف، فهل هذا الإلزام يتوجه على المسائل المجمع عليها بدون أن يسبق فيها خلاف؟

بمعنى هل هذا الكلام لازم للإجماع في مسألة وجوب الصلاة ووجوب الزكاة ووجوب الصيام مثلاً؟

وبهذا نرى أنَّ كلام زكريا غير متوجه على جميع المسائل المجمع عليها، وحينئذٍ لا يكون هذا الإلزام قادحاً في حجية أصل الإجماع.

ثم من حقنا أن نتساءل: هل صحيح أنَّ الإثم على فعل شيء موقوف على الإجماع على تحريمه؟!

من المعلوم أنّ الأغلبية الساحقة من المسائل الفقهية مختلف فيها، فهل وجود الخلاف في المسألة ينفي الإثم عن جميع من فعلها؟

---

(1) سورة النساء آية 48.
(2) جناية الشافعي [ص20].

طبعاً لا؛ لأنَّ المجتهد إذا بحث في أدلة المسألة، وغلب على ظنه حرمتها، ثم ارتكبها فإنَّه آثم؛ لأنَّه ارتكب ما يعتقد حرمته حسب ما ظهر له من الأدلة، والشخص العادي إذا استفتى من يثق بعلمه ودينه في حكم شيء فأفتاه بحرمته، ثم فعله، فإنَّه آثم؛ لأنَّه فعل ما يغلب على ظنه - حسب فتيا من يثق به - تحريمه.

وبهذا نعرف أنَّ كلام زكريا غير لازم للإجماع في حالتيه: مع سبق خلاف، وبلا سبق خلاف.

ولنفرض أنَّ المدخن قبل تاريخ الإجماع قد نجا من الإثم، فغاية أمره أنَّه كان معذوراً؛ لعدم بلوغه حكم الله في المسألة - كحالِ من استفتى فقيهاً يرى جواز التدخين فأفتاه بالجواز - فهل عدم بلوغ حكم الله إليه لعذرٍ ينفي وجود الحكم؟!

ويظهر هذا جلياً في مسألة التدخين، فقد كان سبب الخلاف في تحريمه أنَّ بعض الفقهاء لم يتيقن ضرره، فلم يحكم بتحريمه، أما وقد صار ضرره مقطوعاً به - لا سيَّما مع تطور الطب في العصر الحديث - فقد رجع من كان متردداً في التحريم - لعدم تيقنه من ضرره - إلى قول من ذهب للتحريم.

وفي ختام هذا الموضوع نَخْلُصُ إلى أنَّ ما حاول زكريا أوزون أن يُلْزِم به القائلين بالإجماع، مبني على تصورات مغلوطة ليست موجودة سوى في أوهامه.

مثال تطبيقي على الإجماع

حج النبيُّ ﷺ في السنة العاشرة من الهجرة، وحج معه عدد كبير من أصحابه ﷺ، وقد صادف أن يقوم عليه الصلاة والسلام بمناسك الحج في النصف الأول من شهر ذي الحجة، فهل كان اختياره لهذا الموعد عن أمرٍ من الله ﷻ له بحيث لا يصح الحج إلا فيه؟ أم كان مصادفة فحسب، بحيث يكون كلُ وقت من أشهر الحج صالحاً للقيام بالمناسك؟

لقد أجمع كل من حج معه ﷺ ومن أخذ عنهم على أنَّ هذا الموعد كان عن توقيف من الله ﷻ، وأنَّ غيره من الأوقات ليس وقتاً لعمل المناسك، وإجماعهم هذا لا بد أن يكون - في رأينا - بسبب وجود قرينة رأوها ظاهرة الدلالة على هذا الحكم الشرعي.

وأيضاً فبالمقابل لو كان تحديد هذا الموعد اتفاقياً، لوجدت قرينة تدل على ذلك، وهذا مما لا يجوز أن يغيب عن جميعهم؛ فالغفلة لا تكون على الجماعة، كما نقلناه عن الشافعي[1].

لكنَّ زكريا - بناء على عدم تسليمه بحجية الإجماع - لم يرض هذا الحكم المجمع عليه مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾[2]، حيث يأخذ من الآية الكريمة (**أنَّ الحج أشهر معلومات، وليس يوماً أو أياماً**)[3].

ومن الجليِّ الواضح أنّ كلام زكريا مبنيٌّ على كونه فهم من الآية أنَّ الأشهر ظرف لأعمال الحج وليس لجواز الإحرام به، بينما أنَّ سياق الآية يتكلم عن الإحرام بالحج، وهذا معنى قوله ﷻ: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾[4]، ففرض الحجِّ هو الإحرام به، من

(1) انظر: [ص218] من كتابنا هذا.
(2) سورة البقرة آية 197.
(3) جناية الشافعي [ص152].
(4) سورة البقرة آية 197.

الفرض وهو الإيجاب[1]؛ لأنَّ من أحرم بالحج أوجبه على نفسه بالدخول فيه.

وأيضاً، نحن لم ننكر أنَّ الآية تدل على أنَّ الحج أشهرٌ وليس أياماً؛ لكن ليس في الآية أي إشارة تدل على كون أشهر الحج شوالاً وذا القعدة وذا الحجة أو غير هذه الأشهر، فمن أين سيعرف زكريا تحديدها؟

إنَّ القرآن الكريم لم يشر من قريب أو من بعيد إلى تحديد تلك الأشهر، وهذا مثالٌ واضح على الحقيقة التي أثبتناها[2]، أعني حاجة بعض الآيات المجملة إلى بيان السنة النبوية، تلك الحقيقة التي حاول زكريا المشاغبة فيها؛ لكنَّها أوضح من أن يستطيع أحدٌ إنكارَها.

وإذا كانت الحالة هذه فلا بد أنَّ زكريا سيأخذ تحديد تلك الأشهر من خارج القرآن الكريم، وأول ما سيمر ببالنا أنَّه سيأخذ ذلك من التواتر العملي الذي أقر بحجيته[3]، وقد عرفنا[4] أنَّ التواتر العملي ما هو إلا نقل نفس المجمعين الذين نحتج بإجماعهم على تحديد موعد القيام بالمناسك.

وحين أَخَذَ زكريا من التواتر العملي تحديد هذه الأشهر، فيتوجب عليه - إن لم يشأ الوقوع في التناقض - أن يأخذ منه تحديد الأيام التي حج فيها ﷺ وقتاً وحيداً صالحاً للقيام بأفعال الحج.

ويؤيد ما دلَّ عليه التواتر العملي والإجماع قول الله ﷻ: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿٢٦﴾ وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ۖ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[5].

---

(1) انظر: مفردات الراغب الأصفهاني مادة [ف ر ض].

(2) [ص138-145] من كتابنا هذا.

(3) جناية الشافعي [ص74].

(4) [ص142] من كتابنا هذا.

(5) سورة الحج آية 26 - 29.

ففي هذه الآيات يذكر تعالى جعل البيت العتيق وأمر سيدنا إبراهيم ﵇، بالأذان بالحج؛ ليقدموا للحج إليه، ويشهدوا منافع لهم، ويؤدوا مناسكهم في أيام معلومات.

وهذه الآيات وإن كانت واردة في حق سيدنا إبراهيم ﵇، إلا أنَّها تنطبق على الشريعة المحمدية، بدليل أنَّ المناسك المذكورة فيها جميعها من مناسك الحج في الشريعة المحمدية.

وإذا كان الأمر كذلك ففي قوله تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[1]، دليلٌ على أنَّ أفعال الحج في أيام معلومات، ولذا كانت ظرفاً لذكر الله على بهيمة الأنعام - الذي هو إشارة إلى ما يجب على الحجيج، أو ما يتطوعون به من ذبحٍ للهدايا والأضاحي في أيام التشريق - فينسحب التحديد بالأيام المعلومات على جميع أفعال الحج المذكورة في الآيات.

وأيضاً لنا أن نتوقف عند قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٩﴾ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾ ۞ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[2].

وأول ما يستوقف الناظر في هذه الآيات الكريمات قوله جل ذكره: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾، ومن حقه أن يتساءل: ما هو الذكر الذي أمر الله به في أيام

---

(1) سورة الحج آية 28.

(2) سورة البقرة آية 199 - 203.

معدودات؟ إن كان المقصود مطلق الذكر، فهو ليس مقصوراً على أيام معدودات، ولا أشهر معلومات، فلا بد أن يكون المقصود ذكراً مخصوصاً.

ومن خلال سياق هذه الآيات نعرف أنَّ الذكر هو التكبير الذي استقر التواتر العملي على أنَّ الحجاج يلهجون به في أيام منى بعد قضاء مناسكهم وإحلالهم من الإحرام.

وأيام منى هي الأيام المعدودات بدليل قوله ﷻ: ﴿ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾[1]، فإن زعم زكريا أنَّ هذه الآيات لا تدل على أنّ تحديد موعد الحج في أيام معدودات، فليخبرنا ما معنى التعجل في يومين أو التأخر المذكورين في الآية؟! ولا مناص له من الرجوع إلى التواتر العملي لكي يحدد هذه الأيام، كما شرحنا ذلك قبل أسطر.

وبهذا التحليل نستطيع التوفيق بين الآيتين الكريمتين بأن تكون الأشهر المعلومات وقتاً للإحرام بالحج، وتكون الأيام المعدودات موعداً لأفعال الحج، بخلاف عمل زكريا حيث نظر إلى آيةٍ واحدةٍ، وسكت عن الآية الأخرى، فإن لم يكن مستحضراً لها فهذا دليل جهله بكتاب الله جل ذكره.

ويتابع زكريا ما بناه على افتراضاته الخاطئة فيقول[2]: (**وعندما يقول أحدهم: «الحج عرفة»[3]. فإنَّ الإجابة ستكون: عرفة اسم مكان وليس زمان**).

ونحن نسلم بأنَّ عرفة اسم مكان؛ لكنَّه أصبح علماً على اليوم الذي قرره التواتر العملي الفعلي موعداً لاجتماع الحجيج في هذا المكان، وهذا لا مانع منه لغةً؛ فقد اشتهر عند أهل مكة من قريش - أهل الفصاحة ومن يحتج بلسانهم علماء اللغة -

(1) سورة البقرة آية 203.

(2) جناية الشافعي [ص152].

(3) لا عجب أن يجهل زكريا كون هذه العبارة حديثاً شريفاً رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه كما تقدم لنا تخريجه؛ لكن العجب أن يفهم منه غير المراد به؛ فمقصود الحديث أنَّ الوقوف بعرفة هو ركن الحج الأعظم الذي من يفوته فقد فاته الحج، ومن يدركه فقد أدركَ الحج.
عموماً، لن نقف عند هذا الأمر طويلاً. وإنّما سنناقش زكريا حسب ما تصوره في فهمه القاصر.

وغيرهم من العرب تسميةُ العام الذي تَشَرَّفَت فيه الدنيا بولادة المصطفى ﷺ بعام الفيل، فهل سيقول زكريا: إنَّ الفيل اسم حيوان وليس اسم زمان؟!

فكما أنَّ المقصود بقولهم: «عام الفيل» العام الذي قدم فيه الفيل لهدم الكعبة، فكذلك المقصود بقولنا: «يوم عرفة» اليوم الذي يقف فيه الحجاج بعرفة.

ويظن زكريا نفسه قادراً على دحض الإشكالات عن رأيه الذي خالف به الإجماع، فيقول[1]:

(وإذا تابع أحدهم فقال:

حج الرسول في العاشر من ذي الحجة، وهو ما علينا تطبيقه دائماً كل عام.

فإنَّ الجواب هنا: حج الرسول مرةً واحدةً فقط في حياته إلى البيت الحرام حدثت في ذلك التوقيت، ولو حج بعدها حجة واحدةً وفي نفس التاريخ لقلنا: إنَّ الحج يجب أن يكون دائما في ذلك اليوم «يوم عرفة»).

ولا يخفى أنَّ كلام زكريا هذا مبنيٌّ على حجية أفعال الرسول ﷺ، وكونها مصدراً من مصادر التشريع، فهل يسلم أوزون بذلك؟!

ثم هل الطريق الوحيد لبيان كون يوم عرفة موعداً محدداً لمناسك الحج ما اقترحه زكريا؟

ألا يكفي التوافق بين قوله ﷻ ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾. في الآيات التي استشهدنا بها قبل قليل، وبين حج النبي ﷺ في النصف الأول من ذي الحجة؟

نحن إذا أخذنا بالاعتبار أنَّ من أهم وظائف السنة النبوية بيان ما في القرآن الكريم من إجمالٍ، لا بد أن نتوصل بذلك إلى تحديد المراد بالأيام المعلومات، وأنَّها الأيام التي حج فيها ﷺ.

(1) جناية الشافعي [ص152 - 153].

حجية القياس

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (قال الله جل ثناؤه: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾[2]، فَأَمَرَهُم بالمِثْلِ، وَجَعَلَ المِثْلَ إلى عَدْلَيْنِ يَحْكُمانِ فِيهِ، فَلَمَّا حُرِّمَ مَأْكُولُ الصَّيْدِ عاماً كانَت لِدوابِّ الصَّيْدِ أَمْثالٌ عَلى الأَبْدانِ.

فَحَكَمَ مَن حَكَمَ مِن أَصْحابِ رَسولُ اللهِ ﷺ عَلى ذَلِكَ، فَقَضَى فِي الضَّبُعِ بِكَبْشٍ، وَفي الغَزالِ بِعَنْزٍ، وَفِي الأَرنَبِ بِعَناقٍ، وَفي اليَرْبُوعِ بِجَفْرَةٍ.

والعِلْمُ يُحِيطُ أَنَّهُم أَرادُوا فِي هَذا المِثْلِ بِالبَدَنِ لا بِالقِيَمِ، وَلَوْ حَكَمُوا على القِيَم اخْتَلَفَتْ أَحْكامُهُمْ؛ لاخْتِلافِ أَثْمانِ الصَّيْدِ في البُلْدانِ وَفي الأَزْمانِ، وأَحْكامُهُم فِيها واحِدَةٌ.

والعِلْمُ يُحِيطُ أَنَّ اليَرْبُوعَ لَيْسَ مِثْلُ الجَفْرَةِ في البَدَنِ؛ وَلَكِنَّها كانَتْ أَقْرَبَ الأَشْياءِ مِنْهُ شَبَهاً، فَجُعِلَتْ مِثْلَهُ. **وَهَذا مَثَلٌ مِن القِياسِ يَتَقارَبُ تَقارُبَ العَنْزِ مِن الظَّبْيِ، وَيَبْعُدُ قَليلاً بُعْدَ الجَفْرَةِ مِن اليَرْبُوعِ).**

استدل الإمام الشافعي بهذه الآية في سياق تبيينه لكون القرآن الكريم اعتمد القياس مصدراً من مصادر معرفة الأحكام الشرعية.

فقد نهى جل ثناؤه المُحْرِمينَ عن قتل الصيد حال إحرامهم، وأمر من قتل صيداً بأن يذبح ما يُماثله من بهيمة الأنعام.

ولم يشأ تعالى أن يُحَدِّدَ أمثال الصيد بنفسه، ولم يأمر بذلك رسوله ﷺ؛ بل أمر من اصطاد حال إحرامه أن يسأل اثنين من أهل العدالة، ثم يعمل بما يحكمان به.

وفي تعليقه جل ذكره تحديد المِثْلِ على ما يحكم به العدلان دليل على أمرين:

(1) الرسالة [ص228 - 229].

(2) سورة المائدة آية 95.

الأول: ما ذكرناه قبل عدد من الصفحات[1] من أنَّ المجتهد له دور في الكشف عن حكم الله ﷻ في المسألة، وأنَّ النتيجة التي يتوصل إليها المجتهد معتبرة في شرع الله مادام لديه الأهلية، ومادام قد سلك المنهجية العلمية الصحيحة.

ولهذا اشترط تعالى كون الحاكمين في مسألة جزاء الصيد عدلين، فالعدل لا يتكلم فيما ليس من اختصاصه، ولا يُفَرِّطُ في بذل قُصارى جهده حتى يصل إلى ما يَظُنُّهُ أقربَ حكم إلى الحق والصواب، وإلا انقلبت عدالته فسقاً.

والأمر الثاني: أنَّ القياس دليل من أدلة الأحكام الشرعية، فالعدل الذي يحكم في مسألة جزاء الصيد يبحث عن الأوصاف المعتبرة في ما اصطاده المحرم، وبعد أن يعرفها يبحث عن ما توفرت فيه تلك الصفات من بهيمة الأنعام، فإذا وجده أمر المُحْرِمَ بذبحه جزاء لصيده.

وهذا بالضبط ما يفعله المجتهدُ عندما تنزل به نازلة، ولم يجد في الكتاب والسنة نصاً يدل على حكمها، فيقوم بتوصيفها فقهياً، ثم يبحث عن أقرب المسائل المنصوصة شبهاً به، فَيعطيها نفس حكم المسألة المنصوصة؛ لاشتراكهما في الأوصاف المعتبرة.

فالفرع المقيس الذي يبحث المجتهد عن حكمه بمثابة الصيد الذي يبحث العدل في بهيمة الأنعام عن مثلٍ له، والأصل المقيس عليه الذي يبحث المجتهد عنه في المسائل المنصوصة بمثابة بهيمة الأنعام، ونقل الحكم من الأصل إلى الفرع بمثل الحكم بأنَّ العنز يذبحه المحرم الذي قتل ظبياً، كما مَثَّلَ الشافعي.

ولعلك قد عرفت أخي القارئ خطأ ادعاء زكريا[2] بأنَّ (**الإمام الشافعي مؤسس مبدأ القياس في الفقه**)، بعد أن علمت اعتبار القرآن الكريم للقياس مصدراً من مصادر معرفة الأحكام الشرعية.

كما أنَّ الرسول ﷺ قد استخدم القياس كوسيلة لإقناع أصحابه ببعض الأحكام،

(1) [ص223] من كتابنا هذا.
(2) جناية الشافعي [ص21].

مما يرى فيه المتأمل تدريباً لهم على سلوك سبيل القياس عند البحث عن حكم بعض النوازل.

ويكفي في معرفة أنَّ الشافعي ليس أول من استخدم القياس أنَّ شيخ شيوخه الإمام أبا حنيفة رأس مدرسة كبيرة ينتمي لها شطر عظيم من فقهاء الإسلام، وقد اشتهرت هذه المدرسة وإمامها بالبراعة في استخدام القياس، والدقة المتناهية في استنباط علله، هذا مع أنَّ الإمام أبا حنيفة توفي عامَ مولد الشافعي، فكيف مع هذا يقال بأنَّ الشافعي مؤسس مبدأ القياس؟!

ولا أدري ما هي السلطة العظيمة التي يملكها الشافعي حتى يؤسس للقياس كدليلٍ فقهي - حسب زعم زكريا أوزون - ثم يخضع له جميع فقهاء الإسلام من جميع المذاهب إلى يومنا هذا؟!

ولم أفهم ما يرمي إليه زكريا من أنَّ الشافعيَّ **(قد تضارب في القياس بين مفهوم الحكم وهو قديم، والفرع والأصل وهما حادثان، والجامع هو العلة)**[1]!! فالقياس مجرد وسيلة لمعرفة حكم الأصل - الثابت عند الله ﷻ كما أوضحنا من قبل[2] - لا لإنتاجه؛ لأنَّ مهمة المجتهد - كما شرحنا أوائل هذا الكتاب - البحث عن حكم الله في فعل المكلف، ولهذا فكون حكم الله في المسألة قديماً لا يعني الطعن في القياس.

والغريب أنَّ زكريا مع اعترافه بقِدَمِ الحكم الشرعي يعود لانتقاد الشافعي بأنَّه **(لم يتوسع فيه ما لم يعتمد على نص واضح من الكتاب والسنة، الأمر الذي أدى بالبعض - وخاصة الظاهرية - القول بإبطال القياس أصلاً)**[3].

وحتى نعرف ما ينطوي عليه هذا الكلام من مغالطات، نرجع للتأكيد بأنَّ للفرع الذي يقيسه المجتهد حكماً عند الله، وهذا الحكم قديم باعتراف زكريا.

---

(1) جناية الشافعي[ص21] بتصرف يسير.
(2) [ص217] من كتابنا هذا.
(3) جناية الشافعي [ص21 - 22].

ولعل من البدهي أنَّ القديم لا يمكن معرفته إلا بِنَصٍّ موحىً به، أو باستدلال مبني على نَصٍّ موحاً به، الأول هو النص من الكتاب والسنة - عند من يقول بحجيتها كالشافعي وجميع علماء الإسلام - والثاني كالقياس من حيث هو استدلال بحكم الأصل المنصوص على حكم الفرع؛ لِعِلَّةٍ جامعة بينهما، وهنا أتمنى من زكريا أن يُتحفنا بوسيلة لمعرفة حكم الله القديم ليست مبْنِيَّةً على الوحي!!

ولأجل أنَّ الحكم الإلهي يستحيل معرفته إلا من طريق الوحي رفض الظاهرية القياس، ورأوا فيه تدخلاً للمجتهد في إنتاج الحكم، وحكماً في دين الله بالظنّ.

ولهذا فإنَّ أساس وأصل رأي الظاهرية على النقيض تماماً من أساس وأصل رأي زكريا؛ فما رآه زكريا عدم توسع، يراه الظاهرية توسعاً وتشريعاً بلا يقين.

عموماً، فإنَّ للظاهرية منهجاً علمياً واضحاً - نتفق معه أو نختلف - لكن هل لزكريا أوزون منهجٌ علميٌّ واضحٌ؟! هذا ما لم أعثر عليه في كتابه رغم اشتغالي به طويلاً.

الفصل الخامس:
الشافعي وأقوال الصحابة

توطئة

كان من المفترض أن يقتصر نقد زكريا على أطروحات الإمام الشافعي نفسه؛ لكنّه عندما وصل لموقف الشافعي من الاستدلال بأقوال الصحابة لم يستطع أن يكُفَّ زمامَ قلمه، وتجاوز النقد العلمي إلى الطعن في شخوص الصحابة.

ونحن سنبدأ بتحقيق رأي الشافعي في مجالات الاستدلال بأقوال الصحابة، ثم نحتكم إلى ميزان النقد العلمي بخصوص اتهامات زكريا للصحابة ﭬ.

تحقيق قول الشافعي في الاستدلال بأقوال الصحابة

قال الإمام الشافعي[1]: (وَلَا حُجَّةَ فِي قَوْلِ أَحَدٍ دُونَ النَّبِيِّ ﷺ وَإِن كَثُرُوا).

في هذه العبارة وضع الشافعي القاعدة الأساسية لنظرته إلى الاستدلال بأقوال غير النبي ﷺ، فليس في كلام أحدٍ غير النبي ﷺ حجية ذاتية، وهذا كما ينسحب على أقوال الصحابة، ينسحب على الإجماع كما عرفنا في الفصل الماضي[2].

إلا أنَّ المُطالع لكتب الشافعي يقف على عددٍ من الاستدلالات بأقوال لبعض الصحابة على بعض الأحكام، فكيف يستدل بما لا يرى حجيته؟!

يكمن الجواب عن هذه في البحث عن القرائن التي عزَّزتْ من حجية أقوال الصحابة تلك.

وبالتعمق في كتب الشافعي وإدمان النظر فيها نقف على بعض تلك القرائن، وعلى بعض تلك الأحوال التي يستدل الشافعي فيها بأقوال الصحابة، ومن أوضح تلك الأحوال حالتان[3]:

الأولى: أنَّ يقول بعض الصحابة قولاً أو يحكم بحكم، وينتشر بين الصحابة، ولا يعرف من يخالفه فيه.

قال الشافعي[4]: (والعِلْمُ طَبَقاتٌ شَتَّى:

الأولى: الكِتابُ والسُّنَّةُ، إذا ثَبَتَتْ السُّنَّةُ.

---

(1) الأم [6/ 176].

(2) انظر: [ص223] من كتابنا هذا.

(3) يرى معظم أصوليي الشافعية أنَّ هذه أقوال تنسب للشافعي في مسألة الاحتجاج بقول الصحابي انظر: قول الصحابي وحجية العمل به [ص171 - 200]. وعندي أنّه لا تعارض بين هذه الأقوال، فيمكن أن تكون أحوالاً يستدل الشافعي بقول الصحابي فيها؛ لا سيما وأنَّ لكل حالةٍ من تلك الحالات ما يؤيده من كلام الشافعي كما سننقل. وتحقيق هذه المسألة لا يحتمله مثل هذا الكتاب.

(4) كتاب اختلاف مالك والشافعي [ص764].

الثانِيَةُ: الإجْماعُ فيما لَيْسَ فيه كِتابٌ ولا سُنَّة.
الثالِثَةُ: أن يَقولَ بَعْضُ الصَّحابةِ ولا نَعْلَمُ لَهُ مُخالِفاً مِنْهم...).

ومن هذا الباب استدلال الشافعي بأقوال سيدنا عمر رضي الله عنه وأحكامه؛ لأنَّه خليفة وأقواله مُرَشَّحَةٌ بقوةٍ للتناقل والشهرة، فإذا لم يُعرف له مخالف في المسألة - مع أنَّ بعض الصحابة قد خالفه في مسائل أُخَر - كان ذلك دليلاً على رضى بقية الصحابة بقوله وموافقتهم له.

نذكر من أمثلة ذلك قول الشافعي[1]: (أَخْبَرَنا مالِكٌ عن ابنِ شِهابٍ عن سالم بن عبدِاللهِ بنِ عُمَرَ عن أبيه أنَّ عُمَرَ بنَ الخَطَّاب كانَ يَأْخُذُ مِن النَّبْطِ: مِن الحِنْطَةِ والزَّيْتِ نِصْفَ العُشُرِ - يُريدُ بِذَلِكَ أن يَكْثُرَ الحَمْلُ إلى المَدينَةِ - وَيَأْخُذُ مِن القُطْنِيَّةِ العُشْرَ).

الحالة الثانية: أن يكون قول الصحابي مما لا مجال للاجتهاد فيه، كأن يكون مخالفاً للقياس، وهذا يعني أنَّ الصحابي لم يذهب إلى ما قال إلا بتوقيفٍ من النبي ﷺ.

قال الشافعي[2]: (أَخْبَرَنا عَبَّادٌ، عَن عاصِمِ الأَحْوَلِ، عن قَزْعَةَ، عن عَلِي عليه السلام أَنَّه صَلَّى في زَلْزَلَةٍ سِتَّ رَكَعاتٍ في أَرْبَعِ سَجَداتٍ، خَمْسَ سَجَداتٍ، وسَجْدتَين في رَكْعَة، وَرَكْعَةً وَسَجْدَتَين في رَكْعَة.
ولَسْنا نَقُولُ بهذا، نَقُولُ: لا يُصَلَّى بِشَيْءٍ مِن الآياتِ إلا فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ وَالقَمَرِ، وَلَو ثَبَتَ في هذا الحَديثُ عِندَنا عَن عَلِيٍّ لَقُلْنا به).

ففي هذا المثال عندما رأى الشافعي أنَّ سيدنا علياً رضي الله عنه لا يمكن أن يصلي صلاة على هيئةٍ خاصةٍ مخالفةٍ لبقية الصلوات إلا بدليل ثبت عنده جعله يفعل هذا الفعل وهو مطمئنٌ لكونه لم يزد في دين الله تعالى شيئاً من عند نفسه، فيكون استدلاله بذلك استدلالاً بالدليل الشرعي الذي استند عليه عمل الصحابي أو رأيه.

---

(1) الأم [5/ 491].
(2) كتاب اختلاف علي وابن مسعود [ص412].

وإذا جاز لنا أن نعتمد هذا الذي حققناه منهجاً منسوباً للشافعي في التعامل مع أقوال الصحابة، نستطيع من خلال هذا المنهج محاكمة الأمثلة التي نقلها زكريا أوزون[1] من كلام الشافعي؛ لنرى هل يتم له الاستدلال بها على أنَّ (**الإمام الشافعي يجعل من الأفعال والآراء والاجتهادات مصدرَ تشريع ملزم للآخرين**) كما يدعي زكريا[2]؟

استدل زكريا[3] بقول الشافعي[4]: (ذِكْرُ ما أَخَذَ عُمَرُ رضي الله عنه من أَهْلِ الذِّمَّة.

أَخْبَرَنا مالِكٌ، عن ابنِ شِهابٍ، عن سالِمِ بنِ عَبدِالله بنِ عُمَرَ، عن أبيه، أَنَّ عُمَرَ بن الخَطَّابِ كانَ يَأْخُذُ مِن النَّبَط: مِن الحِنْطَةِ والزَّيْتِ نِصْفَ العُشْرِ - يُرِيدُ بِذلِكَ أَن يَكْثُرَ الحَمْلُ إِلى المَدِينَةِ - وَيَأْخُذُ مِن القُطْنِيَّةِ العُشْرَ).

ومما استشهد به زكريا[5] أيضاً قول الشافعي رحمه الله [6]: (أَخْبَرَنا إبراهِيمُ بنُ مُحمدٍ، عن عَبدِالله بنِ دِينارٍ، عن سَعد الفَلحة مَوْلى عُمَر أو ابنِ سَعْد الفَلحة، أَنَّ عُمَرَ بن الخَطَّابِ رضي الله عنه قال: «ما نَصارى العَرَبِ بأَهْلِ كِتابٍ، وما تَحِلُّ لَنا ذَبائِحُهم، وَما أنا بتارِكِهم حتى يُسْلِمُوا أَو أَضْرِبَ أَعْناقَهُم»).

بالتأمل في هذين النصين نجد أنَّ المسألتين اللتين يتكلم عنهما الشافعي من المسائل التي اختص الحاكم بتطبيقها، فالأولى بخصوص أخذ الخراج من بعض أهل الذمة، والمسألة الثانية تتعلق بمعاملة نصارى العرب معاملة أهل الكتاب[7].

ولما كان عمر بن الخطاب هو الخليفة وهو الذي سيجتهد في الرأي الذي يراه الأقرب إلى حكم الله في المسألة، وسيأمر عُمَّالَه وموظفيه بتطبيقها على الوجه الذي ترجح عنده، لذا فإنَّ رأيه سيكون قابلاً للانتشار بين الصحابة المنتشرين في الدولة الإسلامية.

(1) جناية الشافعي [ص116 - 117].
(2) المصدر السابق [ص117].
(3) المصدر السابق [ص116].
(4) الأم [5/ 491].
(5) جناية الشافعي [ص117].
(6) الأم [3/ 604 - 605].
(7) ستتكلم عن هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الثاني من الباب الثاني من كتابنا هذا [ص345-347].

ولما لم ينقل عن أحد من الصحابة مخالفة لرأي سيدنا عمر، ولم يبلغنا عن أحد منهم رواية حديث يبطل هذا الرأي، كان سكوتهم عن ذلك دليلا على موافقتهم له.

فكان هذان النَّصَّانِ داخلَيْنِ في الحالة الأولى من الحالات التي يستدل الشافعي فيها بقول الصحابي.

وأما استشهاد زكريا[1] بقول الشافعي[2]: (أَخْبَرَنا ابنُ عُيَيْنَةَ، عن أبي سَعْد سَعيد المَرْزُبانُ، عن نَصْرِ بنِ عاصِم قال: قالَ فَرْوَةُ بنُ نَوْفَلِ الأَشْجَعِي: عَلامَ تُؤْخَذُ الجِزْيَةُ مِن المَجوسِ وَلَيْسوا بِأَهْلِ كِتَابٍ؟

فقَامَ إِلَيْهِ المُسْتَوْرِدُ فَأَخَذَ بِلَبَبِه وقالَ: يا عَدُوَّ الله تَطْعَنُ عَلى أَبِي بَكرٍ وَعُمَرَ وعَلى أَمِيرِ المُؤْمِنِينَ - يَعْنِي عَلِياً - وَقَدْ أَخَذُوا مِنْهُم الجِزْيَةَ؟!

فَذَهَبَ بِهِ إِلى القَصْرِ، فَخَرجَ عَلِيٌّ عليه السلام عَلَيْهِما فَقال: أَلْبِدا. فَجَلَسا فِي ظِلِّ القَصْرِ، فَقالَ عَلِيٌّ عليه السلام: «أَنا أَعْلَمُ النَّاسِ بِالمَجُوسِ، كانَ لَهُم عِلْمٌ يَعْلَمُونَهُ، وكِتابٌ يَدْرُسُونَهُ، وَإِنَّ مَلِكَهُم سَكِرَ فَوَقَعَ عَلَى ابْنَتِهِ أَو أُخْتِهِ، فَاطَّلَعَ عَلَيْهِ بَعْضُ أَهْلِ مَمْلَكَتِهِ، فَلَمَّا صَحا جاؤُوا يُقِيمُوا عَلَيهِ الحَدَّ فامْتَنَعَ مِنْهُم.

فَدَعا أَهْلَ مَمْلَكَتِه فَلَمَّا أَتَوْهُ قال: تَعْلَمُونَ دِيناً خَيْراً مِن دِينِ آدَمَ؟! وَقَدْ كانَ آدَمُ يُنْكِحُ بَنِيهِ مِن بَناتِهِ، وأَنا على دِيْنِ آدَمَ، ما يَرْغَبُ بِكُم عَن دِينِه؟!

فاتَّبَعُوهُ وقاتَلُوا الذينَ خالَفُوهُ حَتَّى قَتَلُوهُم، فَأَصْبَحُوا وَقَدْ أُسْرِيَ على كِتابِهِمْ فَرُفِعَ مِن بَيْنِ أَظْهُرِهُم، وَذَهَبَ العِلْمُ الذَي في صُدُورِهِمْ.

فَهُم أَهْلُ كِتابٍ، وَقَدْ أَخَذَ رَسولُ الله ﷺ وَأَبوبَكرٍ وعُمَرُ مِنْهُمْ الجِزْيَةَ».

قال الشَّافِعِي: ومَا رُوِيَ عَن عَلِيٍّ مِن هَذا دَلِيلٌ على ما وَصَفْتُ أَنَّ المَجُوسَ أَهْلُ كِتابٍ)[3].

(1) جناية الشافعي [ص117].
(2) الأم [5/ 406 - 407].
(3) لم ينقل زكريا سوى بعض هذا النص، وقد رأيت أن أنقله هنا بطوله حتى يكون مراد الشافعي واضحاً.

فعند التدبر في نص الشافعي هذا نجد أنَّ زبدته تكمن في أنَّ رسول الله ﷺ أخذ الجزية من المجوس، ونحن قد عرفنا أنَّ الأفعال النبوية حجة عند الشافعي، وبها يأخذ في بيان كثيرٍ مما أُجْمِلَ في كتاب الله.

لكن لماذا أخذ ﷺ منهم الجزية وهي لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب كما نص على ذلك القرآن الكريم[1]؟

هنا تأتي رواية الشافعي لكلام سيدنا علي رضي الله عنه لتكون الصورة مكتملة عند الفقيه الباحث في هذه المسألة.

غير أنَّ ما ذكره سيدنا علي خبرٌ مضى عليه قرون قبل ولادة الإمام علي، وهو لم يَدَّعِ أنَّه كان حاضراً له، ولم يَدَّعِ له ذلك الشافعيُّ، فكيف وصلت القصة لسيدنا علي؟

لَمَّا كان من الثابت المؤكد عند الشافعي عدالة سيدنا علي وثقته، لم يجد جواباً لهذا السؤال سوى أنَّه سمع تلك القصة من رسول الله ﷺ الذي أوحى الله له ببعض أخبار من مضى.

ولعلك قد عرفت دخول قول سيدنا علي فيما لا يثبت إلا بتوقيف، فيكون داخلاً ضمن الحالة الثانية من الأحوال التي يستدل الشافعي فيها بقول الصحابي.

ومما نقله زكريا[2] عن الإمام الشافعي[3] قوله: (فَقَضَى عُمَرُ بنُ الخَطَّابِ وَعُثْمانُ بنُ عَفانَ رضي الله عنهما في دِيَةِ اليَهُودِيِّ والنَّصْرانِيِّ بثُلُثِ دِيَةِ المُسْلِم.

وَقَضى عُمَرُ فِي دِيَةِ المَجُوسيِّ بثَمانمائةِ دِرْهَم. وذَلِكَ ثُلُثا عُشْرِ دِيَةِ المُسْلِم[4]؛ لأَنَّه كانَ يَقولُ: «تُقَوَّمُ الدِّيَةُ اثْنَي عَشَرَ أَلْفَ دِرْهَم.

وَلَمْ نَعْلَمْ أَحَداً قالَ فِي دِياتِهم أَقلَّ مِن هَذا).

(1) سنذكر دليل ذلك عند كلامنا عن حكم أهل الكتاب وعبدة الأوثان في الدولة الإسلامية، وذلك في الفصل الثاني من الباب الثاني من كتابنا هذا [ص337-340].
(2) في جناية الشافعي [ص21].
(3) الأم [7/ 259].
(4) هذا آخر ما نقله زكريا من كلام الشافعي في المسألة: لكن رأينا تتمة النص: لتتضح الصورة.

وأنت ترى أنَّ في هذا النص استدلالاً بقول الصحابي إذا انتشر ولم يعرف له مخالف؛ لا سيما وأنَّ مسائل الديات مما يكثر تداوله في مجالس الناس، وليست حوادث القتل من الحوادث المعتادة؛ بل هي أقرب إلى أن تكون قضية رأي عام.

على أنَّ من قواعد الشافعي الأخذ بأقل ما قيل في المسألة إذا تعارضت الأدلة فيها عنده[1]، فإذا اختلف المجتهدون في تقدير شيء معين، فالأصل - في نظر الشافعي - عدم وجوب ما زاد على القدر الأقل منه، ومسألتنا من أشهر الأمثلة على ذلك، ولهذا **قال الشافعي[2] في تتمة النص الذي استشهد به زكريا:** (وَلَمْ نَعْلَمْ أَحَداً قالَ فِي دِياتِهِم أَقلَّ مِن هَذا).

بقي أن نقف مع استشهاد زكريا[3] بقول الشافعي[4]: (أَخْبَرَنا مالِكُ بنُ أَنَسٍ، عَن دَاوُدَ بنِ الحُصَيْنِ، عن أَبي غَطفانَ بن طَريفِ المُرِّي، عن مَرْوانَ بن الحَكَمِ، أَنَّ عُمَرَ بنَ الخَطَّابِ قال: {مَنْ وَهَبَ هِبَةً لِصلَةِ رَحِم أَو عَلى وَجْهِ صَدَقَةٍ فَإِنَّهُ لا يَرْجِعُ فِيها، وَمَن وَهَبَ هِبَةً يَرى أَنَّه إِنَّما أَرادَ الثَّوابَ فَهُوَ عَلى هِبَتِهِ يَرْجِعُ فِيها إن لَمْ يَرْضَ مِنْها}.

وَقالَ مالِكٌ: «إنَّ الهِبَةَ إذا تَغَيَّرَتْ عِنْدَ المَوْهُوبِ لَهُ للثَّوابِ بِزِيادةٍ أَو نُقْصانٍ فَإِنَّ عَلَى المَوْهُوبِ لَهُ أَن يُعْطِي الواهِبَ قِيمَتَها يَوْمَ قَبْضِها»).

عزا أوزون كلام الشافعي هذا إلى كتاب الأم مع أنَّه في كتاب اختلاف مالك والشافعي[5]، وموضوع هذا الكتاب مناقشات حول بعض الآراء الفقهية التي يراها

---

(1) انظر: المستصفى [1/ 376].

(2) الأم [7/ 259].

(3) جناية الشافعي [ص116].

(4) اختلاف مالك والشافعي [ص 644].

(5) من الأدلة الجلية على جهل زكريا أوزون بالشافعي وكتبه أنَّه لا يعرف من كتب الشافعي سوى الرسالة والأم، ولأجل ذلك فإنَّه ينقل عن عدد من كتب الإمام كاختلاف الحديث، واختلاف مالك والشافعي، وكتاب إبطال الاستحسان، وفي كل تلك النقول يشير عليها بإشارة كتاب الأم (م).
ولا يخفى على كل من شم شيئاً من رائحة منهجية البحث أنَّ لكل كتاب هدفاً خاصاً وفئة مستهدفة؛ لكن يبدو أنَّ كل هذا لم يخطر لزكريا أوزون على بال!!

الإمام مالك شيخ الشافعي - مما يجوز لنا أنَّ نعدَّه محاولة مبكرة لنقد التراث - ولذا فمن الطبيعي أن ينقل فيه الشافعي آراءً لا يتبناها، أو رجع عنها على الأقل.

وهذا النص الذي استشهد به زكريا مثال دقيق على ما قلناه؛ فالشافعي يتصور بأنَّ شيخه مالكاً قد خالف قاعدته في موقفه حيال رأي سيدنا عمر رضي الله عنه متسائلاً عن سبب هذه المخالفة.

وليس من مجال اهتمامنا - في هذا المقام على الأقل - تحقيق رأي الإمام مالك في الأخذ بقول الصحابي، ولا معرفة هل أصاب الشافعي أم أخطأ في نقده لشيخه؟

لكن ما يهمنا فقط هو أنَّ ذكر الشافعي لهذا الحديث في هذا الكتاب لا يعني بالضرورة أنَّه يحتج به أو يتبنى الرأي الذي يدل عليه.

الصحابة بين العصمة والعدالة

قال الإمام الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في رسالته القديمة[1]: (وَقَدْ أَثْنى تَبارَكَ وتَعالى عَلى أَصْحابِ رَسولِ الله ﷺ في القُرْآنِ والتَّوْراةِ والإنْجيل، وسَبَقَ لَهُمْ عَلى لِسانِ رَسولِ الله ﷺ مِن الفَضْلِ مَا لَيْسَ لِأَحَدٍ بَعْدَهُم، فَرَحِمَهُمْ اللهُ وَهَنَّأَهُم بِما آتاهُمْ مِن ذلكَ بِبُلُوغِ أَعْلَى مَنازِلِ الصِّدِّيقِيْنَ والشُّهَداءِ والصَّالِحينَ.

هُمْ أَدَّوا إِلَيْنا سُنَنَ رَسُولِ الله ﷺ، وشاهَدُوهُ وَالوَحْيُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ، فَعَلِمُوا ما أَرادَ رَسولُ الله ﷺ عاماً وخاصاً، وَعَزْماً وإرشاداً).

عقيدة أهل السنة - والشافعي من كبار أئمتهم - أنَّ الصحابة عدول أمناء في النقل، بمعنى أنَّهم لا يصدر منهم كذبٌ مُتَعَمَّدٌ على رسول الله ﷺ، أو زيادة في الشريعة ما ليس منها.

وقد استدل أهل السنة على هذه العقيدة بأدلة منها ما يمكن أنَّ نسميه عقلياً، ومنها بعض الآيات القرآنية الدالة على تلك العقيدة.

نستطيع تلخيص الأدلة التي نسميها عقلية في وجهين:

الوجه الأول: أنَّ الله اختار صحابة رسوله ﷺ لسماع القرآن الكريم مِن فم مَن أنزل القرآن عليه ونقله لبقية المسلمين، وحينئذٍ فالطعن في الصحابة طعن في القرآن - المقدس حسب اعتراف زكريا[2] - لأنَّه لم يصل إلينا إلا من طريقهم.

الوجه الثاني: مر بنا عند حديثنا عن السنة النبوية اعتراف زكريا بالحاجة إلى التواتر العملي الفعلي[3] لبيان التكاليف المجملة في القرآن الكريم، وقد عرَّفناك[4] أنَّ هذا

---

(1) نقل ذلك عن الرسالة القديمة البيهقي في مناقب الشافعي [1/ 442].
(2) جناية الشافعي [ص15].
(3) جناية الشافعي [ص74].
(4) [ص142] من كتابنا هذا.

التواتر العملي الفعلي ما هو إلا نقل الصحابة لأفعال الرسول ﷺ التي جاءت بياناً لما أُجْمِلَ في كتاب الله الكريم، فإذا طعن زكريا في الصحابة فيكون قد نقض ما سَلَّمَ بحُجِّيَّتِه.

وبيت القصيد الذي نأخذه من هذين الوجهين أنَّ من غير المنطقي الطعن في عدالة من اختارهم الله ﷻ لنقل القرآن الكريم وحفظ هذا الدين، فكان هذا دليلاً على عدالتهم.

أما ما يدل على عدالة الصحابة ﷺ من القرآن الكريم فعدة آيات منها:

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1].

نرى في هذه الآية أنَّ الله ﷻ قد قَبِلَ شهادة هذه الأمة على الناس، وليس لحاكم أن يقبل شهادة إلا من ثبتت عدالته عنده - فكيف بعالم السر وأخفى؟!! - ولا شكَّ أنَّ من نزلت تلك الآية بين أظهرهم داخلون في ما تدل عليه هذه الآية دخولاً قطعياً[2].

وقد أخبر جل ذكره عن رضاه عن جماعات من الصحابة كالمهاجرين والأنصار في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[3].

ومثل من حضر بيعة الشجرة في قوله ﷻ: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[4].

ففي هاتين الآيتين يخبر تعالى عن رضاه عن السابقين الأولين من المهاجرين، ولا أظنّ القارئ يشك في أنّه ﷻ حينما أنزل هذه الآية كان عالماً بما سيصدر منهم من

(1) سورة البقرة آية 143.
(2) انظر: المستصفى للإمام الغزالي [1/ 307].
(3) سورة التوبة آية 100.
(4) سورة الفتح آية 18.

ذنوب بمقتضى الطبيعة البشرية، فلولا أنَّه علم بتوبتهم منها بعد فعلها، وأنَّه سيغفرها لهم، لما أعلن في بيانه الصادق عن رضاه عنهم.

بل إنَّه تعالى وعد الصحابة بالمغفرة والأجر العظيم وذلك في قوله سبحانه: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾[1].

نخلص من هذه الأدلة العقلية والقرآنية إلى أنَّ الطعن في عدالة الصحابة طعن في القرآن الكريم من حيث نقله، ومن حيث صدق أخباره، فكيف يأتمن تعالى أشخاصاً على نقل كتابه الكريم، ويخبر عن رضاه عنهم، ثم يقعون في شنائع الأفعال والأخلاق كما يصور زكريا أوزون؟!

ونحن بعد هذه الإشارة السريعة إلى بعض أدلة عدالة الصحابة أظن قد حان الوقوف مع ما جمعه زكريا أوزون من مواقف صدرت من بعض الصحابة بغية الطعن في عدالتهم؛ لكن سنقدم بين يدي ذلك أربع ملاحظات:

الأولى: أنِّي لا أملك عند قراءة ما جمعه زكريا أوزون إلا أن أُشيدَ بصبره على تتبع هذه الروايات، وأحترم جَلَدَه على جمعها من مصادر متفرقة؛ لكن لماذا لم تقع عيناه إلا على مواقف تطعن في الصحابة؟!

أليس من العدالة والإنصاف أن يذكر بعض ما يُسجل للصحابة من مواقف مشرفة وسعة العلم بالقرآن الكريم وبلغة العرب التي نزل بها القرآن؟! أم أنّ الذباب لا يقع إلا على القاذورات؟!

---

(1) سورة الفتح آية 29.

وأما ادعاء أوزون بأنَّ مواقف الصحابة البطولية (**شيء يحسب لهم لا علينا**)[1]. فهو غفلةٌ عن وجه الشاهد منها؛ لأنَّ استشهادنا ليس بنفس تلك المواقف وإنَّما لأنَّ من صدرت منه تلك المواقف، وفَدَى الإسلامَ بروحه وماله، وبذل النفس والنفيس في سبيله لا يمكن أن يزيد في الدين ما ليس منه، أو يكتم ما لا يعلمه سواه بغية التلبيس على المسلمين، وهذا ما جعل ثقتنا في الصحابة راسخة لا تتزعزع.

الملاحظة الثانية: أنَّ ما حكاه زكريا في معرض كلامه عن عدالة الصحابة ما هي إلا مواقف حصلت منهم أو من بعضهم.

ولم يزعم زكريا - ولا أظنه يفعل - أنَّه قد حضر تلك المواقف بنفسه.

ولم يزعم أيضاً - ولا أظنه يفعل - أنَّه أَخَذَها من فِيِّ مَن حضرها.

ولا أظن زكريا يعتقد أنَّ مجرد وجود خبر ما في كتاب يوجب الحكم بصحته؛ لأنه في كتابه جناية البخاري قد طعن في أخبار عدة مع وجودها في صحيح البخاري.

إذن!!

لم يبق لدينا من احتمال إلا أنَّ زكريا رآها في كتب ساقتها بأسانيد تبدأ بصاحب الكتاب، وتنتهي بالصحابي أو التابعي راوي القصة؛ بدليل أنَّه قد أحال في بعضها إلى كتبٍ تعتمد تلك الطريقة في نقل الأخبار كصحيح مسلم[2]، وتفسير الطبري[3]، وسنن النسائي[4]، ومسند أحمد[5].

وطريقة نقل الأخبار بالإسناد طريقةٌ رفضها زكريا بقوة في كتابه جناية البخاري[6]

---

(1) جناية الشافعي [ص116].
(2) جناية الشافعي [ص123].
(3) المصدر السابق [ص119].
(4) المصدر السابق [ص122].
(5) المصدر السابق [ص122].
(6) [ص19].

- مسمياً لها بالعنعنة - لأنَّها (تعتمد على النقل لا إعمال العقل، تعتمد على من قال وليس ما قال)[1].

فَنَخْلُصُ مما حكيناه في هذه الملاحظة من مقدمات إلى أنَّ هذه الأخبار ساقطة مردودة عند زكريا، فكيف يستدل بها على الطعن في عدالة الصحابة؟!!

الملاحظة الثالثة: لسنا - بحمد الله - ممن يكتم إيمانه بأنَّ الصحابة رضوان الله عنهم بشرٌ كغيرهم، يتفاوتون في الصفات البشرية، ويقع منهم ما يقع من غيرهم من أخطاء وذنوب بمقتضى الطبيعة البشرية.

إلا أنَّ القرآن الكريم يصرح بأنَّ الذنوب لا تتنافى ودخول الجنة، وأنَّ الفضل الوارد للصحابة لا يدل على عصمتهم.

يدل على الأمر الأول قوله ﷻ في بعض أهل الجنة: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنۡهُمۡ أَحۡسَنَ مَا عَمِلُواْ وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمۡ فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَنَّةِۖ وَعۡدَ ٱلصِّدۡقِ ٱلَّذِي كَانُواْ يُوعَدُونَ ﴾[2]. ففي هذه الآية يذكر تعالى أنَّه يتجاوز عن سيئات بعض أهل الجنة في مقابل ما قدموه من أعمال صالحة.

ويدل على الأمر الثاني قوله جل ذكره في سياق مدحه للصحابة: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ﴾[3]، نفهم من هذه الآية أنَّ الصحابة قد يقع منهم بعض ذنوب أو أخطاء؛ إلا أنَّ الله قد وعدهم المغفرة؛ لعلمه بأنَّهم - لكمال إيمانهم - يبادرون للتوبة منها فور وقوعهم فيها.

---

(1) جناية البخاري [ص19].
وفي كلام زكريا هذا خلطٌ كبير بين وظيفة الإسناد في نقل الأخبار ووظيفة العقل في تحليلها. فإذا ورد خبر ما - كموت زكريا أوزون مثلاً - فكيف للعقل المجرد الحكم بصدق هذا الخبر أو كذبه؟!
وإنَّما يتم التحقق من صدق ذلك بالنظر في حال الناقل، فإن لم يصلِ الخبر إلى المتلقي إلا بعد سلسلة من الناقلين ينقل بعضهم من بعض وجب النظر في أحوالهم جميعاً وهذا ما يُعدّ الإسناد مادة خام له.
لكنَّ وظيفة العقل تكمن قبل ذلكِ وبعده، قبل ذلك في التأكد من عدم كون الخبر من المستحيلات العقلية - لأنَّه إن ثبت ذلك فسيكون الخبر باطلاً لا داعي للنظر في إسناده - وبعد ذلك في تحليل النص وكشف أيِّ خطأ يمكن أن يكون وقع فيه المخبر بسبب تَوَهُّم تلازم بين ما لا تلازم بينهما، أو نحو ذلك.

(2) سورة الأحقاف آية 16.

(3) سورة الفتح آية 29.

فإذا تقرر ذلك عرفنا أنَّه إذا وقع بعض المبشرين بالجنة في ذنب، فلا يعني ذلك أنَّ البشارة غير متحققة فيه، وأنَّه إذا صدر من بعض الصحابة خطأ ما، فلا يؤدي ذلك إلى الشك في أمانته في نقل الشريعة، أو الطعن في عدالته.

الملاحظة الرابعة: أنَّ ما جمعه زكريا من مواقف ما هي إلا أخبار آحاد، وأنَّه مهما بلغ ناقلو خبر الآحاد من العدالة والثقة والحفظ والأمانة؛ إلا أنَّ هامشاً من احتمال الخطأ والنسيان يظل وارداً؛ لما أنَّهم بشرٌ يعتريهم ما يعتري البشر من العوارض.

وبما أنَّ زكريا قد أنكر على الشافعي اعتماده على أحاديث الآحاد[1]، فكيف يقع فيما أنكره على الشافعي؟!

وحسب منهج الأصوليين فإنَّ دلالة أحاديث الآحاد إذا خالفت دلالة المقطوع به كالقرآن، تكون موقوفة حتى يتبين لنا تأويل مقبول لها يدل عليه دليل صحيح، أو يظهر لنا مخالفة خبر الآحاد للواقع ونفس الأمر.

وبهذه النقطة نبدأ في جوابنا للمواقف التي حكاها زكريا، ولتكن الملاحظتان الثالثة والرابعة بمثابة الجواب الإجمالي عن جميع المواقف التي حكاها زكريا.

وأما الأجوبة التفصيلية فنحن سنبدأ فيها، وسننقل كلام أوزون ثم نجيب عنه منطلقين مما قررناه في هذه الملاحظات الأربع، وذلك كالتالي:

الموقف الأول: غزوة أحد:

قال زكريا أوزون[2]: (**كلنا يعلم أنَّ الصحابة الكرام هُزموا في غزوة أحد، والسبب في ذلك يعود لمخالفتهم أمر المصطفى حيث اشتغلوا عن المعركة بجمع الغنائم والأسلاب تاركين خلفهم مواقعهم وتعاليم قائدهم النبي الكريم؛ إلا أنَّ قليلاً منا يعرف أنَّ الخليفة الثاني الفاروق عمر بن الخطاب - الذي ما فتئ الإمام الشافعي يأخذ**

(1) في جناية الشافعي [ص30].
(2) المصدر السابق [ص118].

في أقواله وأفعاله - قد فَرَّ من تلك المعركة!!

نعم، لقد فر الفاروق الذي اعترف بنفسه وحدثنا عن ذلك بقوله:

«فررت حتى صعدت الجبلَ فلقد رأيْتُني أنزو كأنني أروى». أ.هـ.

والنزو: هو وثب الحيوان وتطلق على فعل الإنسان في حالة التهكم والسخرية منه. أما الأروى: فهو الوعل. فأنزل الله تعالى في كتابه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُواْ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[1].

أول ما سنبدأ به نقاشنا لكلام زكريا هذا هو عدم تسليمنا بكون الصحابة ﷺ هُزِموا في أحد؛ إذ إنَّ للهزيمة في المعارك علامات، كوقوع الأسرى في يد العدو، وكأخذه غنائم من الجيش، وغير ذلك.

وحيث لم يحصل من ذلك شيءٌ في غزوة أحد، وحيث إنَّ المشركين لم يجرؤوا بعد المعركة على الاقتراب من المدينة المنورة، علمنا أنَّ ما حصلت عليه قريش لم يكن انتصاراً محققاً.

إذن فما الذي حصل في تلك الغزوة؟

الذي حصل هو أنَّ الرماة من الصحابة اجتهدوا في كون المعركة قد انتهت بالفعل - وهذا غاية ما استطاع الشيطان أن يستزلهم به - فتحَوَّلوا عن أماكنهم؛ إلا أنَّ نظرةً ثاقبةً من خالد بن الوليد رضي الله عنه - ولم يكن قد أسلم بعد - جعلت قريش يعودون إلى ميدان المعركة على حين غرةٍ من المسلمين.

وعليه فاتهام زكريا للصحابة بأنَّهم (اشتغلوا عن المعركة بجمع الغنائم والأسلاب)[2]، ليس صحيحاً؛ فقد كانت المعركة قد انتهت أو توقفت على الأقل، فلم يكن ما فعلوه انشغالاً عنها، فهل يخطر ببال أحدٍ أنَّ أمر الرسول ﷺ للرماة

---

(1) سورة آل عمران آية 155.

(2) جناية الشافعي [ص118].

بملازمة مواقعهم سارياً إلى يوم القيامة، أم هو مرهون بانتهاء المعركة، وقد انتهت في تقديرهم؟!

وبمفاجأة قريش للمسلمين لابد أن يحصل نوع فوضى بين صفوفهم مما لم يجعل بعضهم يجد بُدّاً من الخروج من الميدان، وبعضهم خرج لا شعورياً؛ لإحداق المشركين به من كل جهة.

لكن كثيراً منهم قد فاء إلى رشده، وعاد للقتال وفدى كثير منهم رسول الله بنفسه، إلى أن انتهت معركة أحد بشيء من التقارب في الخسائر بين الجيشين، كما أشرنا.

ولو فرضنا وجود تقصير لدى الصحابة أدى بطريق مباشر لهزيمتهم فلن نلتفت إلى شيء منه أبداً بعد سماعنا قوله ﷻ في الآية التي ساقها زكريا: ﴿ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ ﴾[1]، فلا أدري كيف يُعيِّر زكريا الصحابة بذنب قد غفره الله لهم؛ أم أنَّ زكريا لا يؤمن بصدق خبر القرآن الكريم؟!!

ولهذا فلا بأس في استشهاد الشافعي بآراء سيدنا عمر، وإن كان قد سبق له الوقوع في ذنب قد عفى الله له عنه.

على أنَّنا لا نسلم مطلقاً بثبوت الرواية التي نقلها زكريا مُدعياً فرار سيدنا عمر في غزوة أحد؛ لأنّ هذه الرواية جاءت عند الطبري[2] عن شيخه أبي هشام الرفاعي، وهو ضعيف.

وقد جاء في سيرة ابن هشام[3] ما هو أصح مما عند الطبري، فقد جاء من طريق ابن إسحاق: (...فلما عرف المسلمون رسولَ الله ﷺ نهضوا به، ونَهَضَ مَعهم نحو الشِّعْبِ، معه أبوبكر الصديق وعمر بن الخطاب...).

(1) سورة آل عمران آية 155.
(2) تفسير الطبري [6/ 172].
(3) [3/ 38].

إذن كان سيدنا عمر ثابتاً مع الرسول ﷺ، وهذا الموافق لما تواتر عنه من شجاعته وفروسيته وشدة بأسه في الجاهلية والإسلام.

الموقف الثاني:

قال زكريا[1]: (**أكثر من ذلك؛ فإنَّ البخاري يُخْرِج في الأدب المفرد[2] قولَ ابن عمر:**

«كُنَّا في غَزْوَةٍ فحاصَ النَّاسُ حَيْصَةً، قلنا: فَكَيْفَ نَلْقى النَّبي ﷺ وقَدْ فَرَرْنا؟! فَنَزَلَتْ ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ﴾، فَقُلْنا: لا نَقْدمُ المَدِينة فلا يَرانا أَحَدٌ. فَقُلنا: لو قَدمْنا. فَخَرَجَ النَّبي ﷺ مِن صَلاةِ الفَجرِ، قُلْنا: نَحْنُ الفَرَّارُوْنَ. قال: أَنْتُم العَكَّارُونَ. فَقَبَّلْنا يَدَهُ، قال: {أَنا فِئَتُكُم}»).

سنعرف بعد عدد ممن الصفحات أنَّ القرآن الكريم قد وضع لتحريم الفرار من الزحف شروطاً متى فقدت لم يكن الخروج من ميدان المعركة فراراً من الزحف.

من هذه النقطة ينقدح لنا سؤالان:

الأول: هل شروط الفرار من الزحف متوفرة في القصة التي نقلها زكريا؟!

كان الواجب على زكريا أن يثبت وجودها قبل أن يتهم الصحابة بالفرار من الزحف، وإذ لم يفعل فغير جائزٍ في المقياس العلمي الالتفات لشيء من كلامه.

السؤال الثاني: من الأعلم بتحقق شروط الفرار من الزحف زكريا أوزون، أم سيدنا محمد الذي قال الله عنه: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[3]؟.

في الحديث الشريف الذي نقله زكريا عن كتاب الأدب المفرد نجدُ رَفْضَ رسول الله ﷺ نسبتهم إلى الفرار من الزحف، ولا يكون هذا إلا بسبب عدم تحقق شروط

---

(1) جناية الشافعي [ص119].

(2) تأمل كيف يستدل زكريا بما في الأدب المفرد للبخاري مع تأليفه كتاب جناية البخاري؟!!

(3) سورة النجم آية 3 – 4.

ذلك عنده، وهو لا ريب أعلم بملابسات الواقعة؛ لأنَّه - على الأقل - قد سمع القصة من أكثر من شاهد عيان.

أفنترك حكم من هذا حاله، ونتبع كلام شخص أتى بعد الحادثة بألف وأربعمائة سنة ووجد طرفاً من القصة في كتاب فنقله وهو لا يعلم أي معركة وقع فيها هذا الأمر؟!!

الموقف الثالث:

قال أوزون[1]: **(ونزيد على ذلك قول عبدالرحمن بن عوف في الخليفة عثمان بن عفان بعد أن سئل عن سبب الجفاء بينهما والاختلاف: «إنِّي لَمْ أفِرَّ يومَ أُحُد، وَلم أتَخلَّف عَن بَدْر!!»).**

التفكير المنطقي يقضي بأنَّه لا بد وأنَّ هذه كلمة خرجت من عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه في لحظة غضب وهو لا يعنيها تماماً.

وإلا فابن عوف يعلم أنَّ الله ﷻ قد عفى عن كل من فروا يوم أُحُد بعد أن استزلهم الشيطان ﴿وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾[2]، وما كان لابن عوف أن يُعير أحداً بذنب قد عفى الله له عنه.

وأما تخلف سيدنا عثمان بن عفان عن غزوة بدر فلا ملامة عليه فيه؛ أما أولاً فلأنَّ النبي ﷺ لم يخرج فيه لقتال؛ بل للاستيلاء على قافلة أبي سفيان مقابل ما تركه المهاجرون في مكة من أموال استولى عليها المشركون؛ لكن حصل القتال ﴿لِيَقْضِيَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾[3]، ولذلك فقد تخلف عن هذه المعركة كثير من الصحابة ولم يعتب أحد عليهم؛ بل لم يُشِر القرآن إلى تخلفهم كما فعل في فرار بعض الصحابة في أحد.

---

(1) جناية الشافعي [ص120].
(2) سورة آل عمران آية 155.
(3) سورة الأنفال آية 42.

وأما ثانياً: فلأنَّ سيدنا عثمان لم يتخلف عن بدر إلا بأمر من النبي ﷺ لتمريض زوجة عثمان بنت النبي ﷺ[1]، وهذا الأمر سيجعل تخلف سيدنا عثمان عن بدر مباحاً؛ بل طاعةً يثاب عليها.

لكن السؤال الذي ينقدح في ذهن القارئ المنصف: إذا كان زكريا لا يعتبر أمر النبي ﷺ تشريعاً تجب طاعته - كما عرفنا في فصل السنة النبوية - فلماذا يلوم سيدنا عثمانَ بن عفان على عدم امتثاله لأمر الخروج إلى بدر؟!

وهذا الذي أجبنا به عن مقولة عبدالرحمن بن عوف هو عين ما دافع به عثمان بن عفَّان عن نفسه، فقد جاء في تتمة الرواية في مسند أحمد:

{...فَقالَ[2]: أمَّا قوله: إنِّي لَمْ أفِرَّ يومَ عَيْنَيْن[3]، فَكَيْفَ يُعَيِّرُنِي بِذَنْب وَقَدْ عَفَا اللهُ عنهُ ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُواْ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾.

وَأَمَّا قَولُه: إنِّي تَخَلَّفْتُ يومَ بَدْر. فَإِنِّي كُنْتُ أُمَرِّضُ رُقَيَّةَ بِنْتَ رَسولِ الله ﷺ حَتَّى ماتَتْ، وَقَدْ ضَرَبَ لِي رَسولُ اللهِ ﷺ بِسَهْمِي، وَمَن ضَرَبَ لَهُ رَسولُ اللهِ ﷺ بِسَهْمِهِ فقَد شَهِدَ...}.

ولو أكمل زكريا الرواية لأجاب عن نفسه؛ ولكنَّه الإنصاف الذي التزم به!!

ثم يعلق زكريا أوزون على هذه المواقف بقوله[4]: **(وهنا أتساءل عن أحكام تارك الجهاد والمتخلف عن الزحف عند الإمام الشافعي فما بالنا بالفار منها؟! ومن هم الفارون في حالتنا؟! إنَّهم الفاروق عمر وابنه عبدالله والخليفة عثمان ذو النورين).**

(1) صحيح البخاري [3698].
(2) أي عثمان بن عفان لمن أبلغه بمقولة عبدالرحمن.
(3) يقصد يوم أحد. كما بيَّنَه الراوي أثناء الرواية قبل سطرين من المقطع الذي نقلناه.
(4) جناية الشافعي [ص120].

وجواباً عن تساؤله لا يسعنا إلا الصَّدْعَ بحقيقةٍ قرآنية، وهي أنَّ الفار من الزحف مرتكب لكبيرة من كبائر الذنوب، وأنَّ من وقع في هذه الكبيرة ﴿ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[1].

إلا أنَّ تحريم هذا الفعل لم يتركه القرآن مطلقاً؛ بل قيده بشروط وضوابط إذا فُقِدت لم يكن الانسحاب من ميدان المعركة فراراً محرماً من الزحف، ومن أهم تلك الشروط شيئان:

الأول: أن لا يكون ذلك الانسحاب كراً إلى فئة، أو تحرُّفاً إلى قتال، قال ﷻ: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾، فكما نرى فقد استثنت الآية الكريمة من الوعيد على الفرار من الزحف كون المنسحب متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة، وفي ذلك دليل على جواز انسحاب المقاتلين في هاتين الحالتين.

والثاني: أن لا يزيد عدد العدو على ضعفي عدد الجيش المسلم؛ أخذاً من قوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾[2].

قال الإمام الشافعي[3]: (فَإِن كانَ المُشْرِكونَ أَكْثَرَ مِن ضِعْفِهِم لَمْ أُحِبَّ لَهُم أَن يُوَلُّوا عَنْهم، وَلا يَسْتَوْجِبونَ السَّخَطَ - عِنْدي - مِن اللهِ ﷻ لَوْ وَلَّوا عَنْهم إِلى غَيْرِ التَّحَرُّفِ لِلقِتالِ أَو التَّحَيُّزِ إِلى فِئَةٍ). وذلك لأنَّ مقارعة عدوٍ ذي عددٍ كبير يشبه أن يكون انتحاراً وقتالاً بلا فائدة سوى المزيد من دماء المسلمين.

فإذا أراد زكريا أن يتَّهم أحداً من الصحابة - كسيدنا عمر أو ابنه عبدالله أو سيدنا عثمان أو غيرهم - بالفرار من الزحف، فَلْيُثْبِتْ أولاً أنَّ فراره قد توفر فيه شرطا

---

(1) سورة الأنفال آية 16.

(2) سورة الأنفال آية 66.

(3) الأم [5/ 392].

تحريمه، وما لم يُثْبِتْ ذلك - وهو لم يفعل - لا يحق له الحكم على أيٍّ منهم بالفرار من الزحف.

الموقف الرابع:

قال زكريا[1]: (غزوة حنين:

جدثت في السنة الثامنة للهجرة بعد فتح مكة، واختلف في تعداد المسلمين فيها، فمنهم من قال: ستة عشر ألفاً. ومنهم من قال: بل عشرة آلاف. ومنهم من قال - وهو الأكثر احتمالاً - : كانوا اثني عشر ألفاً - عشرة آلاف من أصحابه وألفان من أهل مكة. ومعلوم عند الكثير قول الخليفة الصديق في ذلك الجيش العتيد مفتخراً: {لا نُغْلَبَ اليَوْمَ مِن قِلَّةٍ}.

ومع ذلك، فإنَّ هذه الألوف من الصحابة هربت وفرَّت ولم يبق مع المصطفى الأمين إلا عمه العباس وابن عمه علي - أبوتراب - وأبو سفيان بن الحارث. حيث يقول أنس بن مالك في ذلك: سمعت رسول الله ﷺ والتفت عن يمينه ويساره والنَّاس مهزومون، وهو يقول: {يَا أَنْصارَ الله.. يَا أَنْصارَ رَسولِه.. أنا عَبدُالله وَرَسولُه}.

فأنزل الله تعالى قوله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾[2].

وكما نرى ففي الآية الكريمة تقويم لتفاخر الخليفة الصديق، ووصف لهروب وفرار آلاف الصحابة الذي قال فيه أبوسفيان مقهقهاً: «لن تقف هزيمتهم إلا عند سيف البحر»).

قبل أن نتعرف على ملابسات الأحداث التي حصلت في غزوة حنين، لابد لنا أن نُبَيِّنَ حقيقة ترتكز حولها نظرتنا إلى تلك الغزوة.

---

(1) جناية الشافعي [ص120 - 121].

(2) سورة التوبة آية 25.

جاء الإسلام بحَثِّ أتباعه على استخدام الأسباب الطبيعية التي أودعها الله ﷻ في العالم، وعدم القعود والتواني عن العمل والبذل بحجة الاعتماد على قدرة الله تعالى، فمن جاع ولم يأكل - وظل يدعو الله بأن يشبعه - فهو آثم، وكذلك من لم يملك قوت يومه ولم يسعَ في طلب رزقه فهو عاصٍ معرض للعقاب.

ولهذا، فقد بذل رسولنا الكريم ﷺ كل ما في وسعه من أسبابٍ لتبليغ دعوة ربه، فعرض دعوته على القريب والبعيد، وسار لأهل الطائف، وهاجر للمدينة، وكاتب الملوك، وحارَبَ وسالَمَ...

لكنَّ عقيدة الإسلام الصحيحة تقرر أنَّ هذه الأسباب إنَّما تؤثر بقدرة الله وإرادته لا بنفسها، وهنا يجب على المسلم أن يبذل الأسباب بيده ويسعى لها برجله، وهو في اللحظة نفسها متعلق القلب بربه متوكلاً عليه متوسِّلاً بدعائه له أن تحقق الأسباب التي بذلها هدفه المنشود.

وفي غزوة حنين بلغ جيش المسلمين عدداً لم يبلغه في معركة قبلها، فرأى بعض كبار الصحابة - سواءٌ كان سيدنا أبا بكر أو غيره - في هذا العدد الغفير مظهراً من مظاهر عزة الإسلام، ووجهاً من أوجه بذل الأسباب التي أمر الله ببذلها في قوله ﷻ: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1]، فلم يملك في غَمْرَةِ تلك الفرحة إلا أن يقول: {لا نُغْلَبَ اليَوْمَ مِن قِلَّةٍ}.

لكن ماذا لو سمعه بعض أعراب المسلمين أو بعض شبابهم، أليس من الممكن أن يعتقد أنَّ الأسباب الكونية تؤثر بنفسها، وأنَّ كثرة العدد هي سبب النصر، ويغفل عن الناصر في الحقيقة وهو الله سبحانه؟!

---

(1) سورة الأنفال آية 60.

وهنا جاءت التربية الإلهية لأصحاب رسوله ﷺ بأن ألهم قبيلة هوازن أن يباغتوا المسلمين عند دخولهم الوادي، ويمطروهم بوابلٍ من السهام، اضطرتهم إلى التَّخبط ومحاولة النجاة بأي وسيلة من هول المفاجأةِ بحركات هي أقرب إلى اللااختيارية.

ويخبرنا البيان الإلهي بأنَّه وفي لحظات الكرب هذه ﴿أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾[1]، وهنا أسأل زكريا أوزون: هل السكينة تنزل على أناسٍ عاصين فروا من المعركة؟! وبما أنَّ (**هذه الألوف من الصحابة هربت وفرَّت**)[2]، فلِمَ أطلق عليهم القرآن أنَّهم مؤمنون؟! ولماذا لم يكمل الآية الكريمة لِيَطَّلعَ قارئ كتابه على كامل سياق الآية؟!

ثم يقول أوزون[3]: (**وزاد ابن عباس بقوله: {إنَّ سُورَةَ التَّوْبَةِ سُمِّيَتْ الفاضِحَةَ؛ لأنَّها بينت حقيقة كثير من الصحابة}**).

ويلاحظ القارئ الكريم أنَّ زكريا لم يذكر المصدر الذي نقل منه كلام ابن عباس هذا!! كما أن بِوُسْعِ القارئ أن يرجع إلى كتاب «جناية الشافعي»[4] ليرى أنَّ زكريا لم يضع أقواساً أو علامات تحدد بالضبط الكلمات المنسوبة إلى ابن عباس.

لذا فإنَّنا سننقل كلام ابن عباس من مصادره الأصلية، ثم نعلق عليه، ونحن واثقون أنَّ هذه ألفاظ ابن عباس نفسه، أو هذا ما تزعمه المصادر الموثوقة على الأقل.

ففي الدر المنثور[5] للإمام السيوطي: (وأخرج أبوعبيدٍ وابن المنذر وأبو الشَّيخ وابنُ مَرْدُويَه عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: سورة التَّوبة.

قال: {التَّوْبَةُ!! بَلْ هِيَ الفَاضِحَةُ؛ مَا زالَتْ تَنْزِلُ «وَمِنْهُم» «وَمِنْهُم» حَتَّى ظَنَّنا ألا يَبقى مِنَّا أَحَدٌ إلا ذُكِرَ فِيها}).

(1) سورة التوبة 26.
(2) جناية الشافعي [ص120].
(3) المصدر السابق [ص121].
(4) [ص121].
(5) [7/ 225].

نزلتْ سورة التوبة بانتقاد بعض السلوكيات التي كان يفعلها المنافقون، وألقت الضوء على تصرفاتهم التي جعلت حقيقة أمرهم واضحةً كعين الشمس، ومن هنا سميت الفاضحة؛ لأنَّها فضحت المنافقين وقامت بتعريتهم أمام الملأ.

ولأنَّ كل الصحابة كان يخاف النفاق على نفسه، خشي أن ينزل الذكر الحكيم تقويماً لبعض سلوكياته؛ لكن هل حدث هذا بالفعل؟ لم يزعم ابن عباس ذلك، ولم تُبين سورة التوبة (**حقيقة كثير من الصحابة**)[1]. كما يزعم زكريا أوزون.

ثم لا أدري من أين جاء زكريا أوزون بالعلاقة بين فضح سورة التوبة للمنافقين وبين غزوة حنين؟!!

فقد كان محور حديث سورة التوبة عن فترة غزوة تبوك التي أطلق عليها القرآن ﴿ سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ ﴾[2]، وإذا عرفنا أن صحابة رسول الله ﷺ ضربوا أروع الأمثلة في الصدق والتضحية في هذه الغزوة، عرفنا أنَّه لا يمكن أن يكونوا مقصودين بالنقد الموجود في سورة التوبة.

الموقف الخامس:

يقول زكريا أوزون[3]: (**أترك الحديث هنا للبخاري[4] عن أبي اليسر قال: «أَتَتْني امرَأَةٌ تَبْتاعُ تَمْراً، فقُلْتُ: إنَّ في البَيْتِ تَمْراً أَطْيَبَ منْهُ، فَدَخَلَتْ مَعِي البَيْتَ، فَأَهْوَيْتُ إليها فَقَبَّلْتُها، فَأَتَيْتُ أَبا بَكْرٍ فقالَ: اسْتُرْ عَلى نَفْسِكَ وَتُبْ.**

فَأَتَيْتُ عُمَرَ فَذَكَرْتُ ذلكَ لَهُ، فقال: اسْتُرْ على نَفْسِكَ وَتُبْ وَلا تُخْبِرْ أَحَداً.

فَلَمْ أَصْبِر، فَأَتَيْتُ رَسولَ اللهِ ﷺ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقالَ: {أَخَلَفْتَ غازِياً في سَبِيلِ

(1) جناية الشافعي [ص121].
(2) سورة التوبة آية 117.
(3) جناية الشافعي [ص121 - 122].
(4) لم أجده في صحيح البخاري ولا في الأدب المفرد له، وقد رواه الترمذي في سننه [3115].

اللهِ فِي أَهْلِه[1] بِمِثْلِ هذا؟!}. حتَّى تَمَنَّى أَنَّه لَمْ يَكُنْ أَسْلَمَ إلا تِلْكَ السَّاعَةِ، حَتَّى ظَنَّ أَنَّهُ مِن أَهْلِ النَّارِ.

قالَ: وَأَطْرَقَ رسولُ اللهِ ﷺ حَتَّى أَوْحى اللهُ إلَيه: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾[2].

وكما نرى فإنَّ في الصحابة من يعتدي على أعراض أخيه).

وقد عرف القارئ الكريم بأنَّنا لا ننكر بشرية أيٍّ من الصحابة، ولذا فإنَّهم معرضون للوقوع في أيٍّ خطأ يمكن أن يقع فيه إنسان بسبب غرائزه التي أودعها الله في كيانه.

ولأنَّ الصحابة غير معصومين فمن الوارد أن تحمل أحدَهم غريزتُه في لحظة ضعف على فعل ما لا يرتضيه، وكجميع الناس فإنَّ باب التوبة مفتوح لهم متى غلبتهم طبيعتهم البشرية، وبعد التوبة يعود لهم وصف العدالة الذي فقدوه لحظة الذنب.

وهذا بالضبط ما وقع من هذا الصحابي حيث غلبته نفسه وبشريته حتى وقع فيما وقع فيه، ثم استعظم ما وقع فيه فلجأ إلى أبي بكر ثم عمر لعله يجد ما يُكفر به عن ذنبه، وحين لم يجد بُغْيَتَهُ لديهما لم يصبر حتى ذهب إلى سيدنا رسول الله ﷺ؛ ليشكو له معاناته من الشعور بالذنب وتأنيب الضمير.

وهذا إن دل على شيء فإنَّما يدل على صدق هذا الصحابي في توبته وإقراره بالذنب؛ ولكن زكريا - كما عودنا دائماً - لا يرى إلا الوجه المظلم من القصة.

ولا يسعنا بعد أن أجبنا عن هذا الموقف إلا التعليق على قول أوزون[3]: (ولا ندري عددَ الذين فعلوا ذلك وستروا على أنفسهم وتابوا؟ حسب نصيحة أبي بكر وعمر).

---

(1) في جناية الشافعي [ص122]: (أحد)، والتصويب من مصادر تخريج الحديث.
(2) سورة هود آية 114.
(3) جناية الشافعي [ص122].

بأنَّ نقول: هنيئاً للأنظمة الاستبدادية والحكومات الظالمة بزكريا أوزون وأمثاله؛ لأنَّه لم يقنع بمؤاخذة الناس بما فعلوه؛ بل سيؤاخذهم بما يمكن أن يكونوا فعلوه، وهذا بالضبط منطق من يقول: الأصل في الإنسان أنَّه متهم حتى تثبت براءته.

وعموماً، من قواعد الإسلام أنَّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، ولسنا مكلفين بالبحث عمَّا بين الناس وبين ربهم، ولم نؤمر بحسابهم؛ لكن يبدو أنَّ زكريا يأبى إلا أن يحشر نفسه بين العباد وخالقهم، ويؤاخذهم بذنوب لا يعلم إن كانوا فعلوها أم لا، وحتى إن كانوا تابوا منها يُصِرُّ على نصب نفسه إلهاً يحاسبهم عليها.

ثم نحن نتساءل هل من شرط العدالة أن لا يقع الإنسان في ذنب مطلقاً؟! هذا ما لا دليل عليه؛ لا سيما وأنَّنا قد سقنا البرهان القاطع على أنَّ دخول الجنة ليس مشروطاً بعدم الوقوع في الذنب.

الموقف السادس:

قال أوزون[1]: (نضيف إلى ذلك تمادي بعضهم ليصبح ديوثاً، كما جاء عن عبدالله بن عمرو قال:

«كَانَتْ امْرَأَةٌ يقالُ لَها أُم مَهْزُول، وكانتْ تُسافِحُ، فأَرادَ رَجلٌ مِن أَصْحابِ النبي ﷺ أن يَتَزَوَّجَها، فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2]، وكذلك أخرجه النسائي، ورواه الإمام أحمد وصححه[3]، وأقره الذهبي في سننه[4].

وكما نرى فهذا التفكير والإقدام على ذلك الفعل المشين، لذلك لم يذكر اسمه - كما نلاحظ - من الخجل والحياء).

---

(1) المصدر السابق [ص122 - 123].

(2) سورة النور آية 3.

(3) رجعت إلى مسند الإمام أحمد، ولم أجد فيه ما يدل على تصحيحه لهذا الحديث من قريب أو من بعيد!!

(4) لأول مرة في التاريخ أعلم أنَّ للحافظ الذهبي سنناً!!

قرأت هذا النص الذي نقله زكريا أكثر من مرة، وتساءلت: هل يوجد دليل على أنَّ هذا الصحابي سيسمح لأم مهزول - بعد زواجه منها - بممارسة السفاح؟!

أليس من المحتمل أنْ يقصد رجلٌ بزواجه ممن تسافح أن يغنيها مادياً ونفسياً عن ممارسة هذا الفعل المشين؟!

وهنا أتت الآية الكريمة مانعة للبسطاء من أن يَجُرَّ أحدهم حسن نيته إلى الزواج من امرأةٍ سيئة السيرة، فيدخله ذلك في مستنقع لا مخرج له منه.

فهذه كل القصة، فهل فيها ما يشين؟!

أترك الجواب للقارئ.

الموقف السابع:

قال زكريا أوزون[1]: **(أما عن الكرم والعطاء فقد جاء في الطبري عن البراء بن عازب قال:**

«كانوا يَجيئونَ فِي الصَدَقَةِ بِأَرْدَأ تَمْرِهِم وَأَرْدَأ طَعامِهِم، فَنَزَلَتْ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ ﴾[2]».

وكما نلاحظ فالصحابة يأتون بأسوأ أنواع التمور للصدقة، وهو ما لا يفعله اليوم أكثر النَّاس على اختلاف مذاهبهم).

وبالرجوع إلى تفسير الطبري[3] نجد أنَّه ذكر عدداً من الروايات في سبب نزول هذه الآية، وقد جاء في بعضها قول البراء بن عازب رضي الله عنه: **{فَيَعْمِدُ الرَّجُلُ مِنْهِمْ إِلى الحَشَفِ فَيُدْخِلَه مَعَ أَقْناءِ البُسْرِ، يَظُنُّ أَنَّ ذَلك جائزٌ...}.**

(1) جناية الشافعي [ص123].
(2) سورة البقرة آية 267.
(3) [4/ 699].

نفهم من هذه العبارة أنَّ ما نسبه زكريا للصحابة هو فعلٌ لبعضهم سببه خطأ في الاجتهاد. فلماذا ينسبه زكريا إلى جميعهم؟! وكيف يلام مجتهد على أمرٍ اجتهد فيه وأخطأ؟!

الموقف الثامن:

قال أوزون[1]: (يطلعنا الطبري في تفسيره[2] عن الربيع قوله: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾[3]، قال: «كان الرجل يطوف في القوم الكثير، يدعوهم ليشهدوا، فلا يتبعه أحد منهم فأنزل الله ﷻ: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾[4]».

وهكذا نرى أنَّ الصحابة كانوا يمتنعون عن الشهادة، والرسول الكريم بينهم يقول: {ألا أُخبِرُكُم بِخَير الشُهَداءِ؟ الذي يَأْتِي بِشَهادَتِهِ قَبْلَ أَن يُسْأَلَها}. صحيح مسلم).

انقدح في ذهني حين قرأت هذا المقطع من كلام أوزون تساؤلٌ يفرض نفسه بقوةٍ، وهو: ما الذي يدل على أنَّ الصحابة هم الذين يتكلم عنهم الربيع؟!

ألا يجوز أن يكون الامتناع من أداء الشهادة - لرغبةٍ أو رهبةٍ - خلقاً جاهلياً جاءت هذه الآية لتقويمه، مثل أخلاقٍ كثيرةٍ أنكرها الإسلام على أهل الجاهلية يصل بعضها إلى مستوى اللاإنسانية؟!

وحين نعرف كيف يفرض هذا التساؤل نفسه بهذه القوة ننتظر من زكريا أن يثبت أنَّ المقصودين بكلام الربيع هم الصحابة، وأنَّ الواحد منهم كان يفعل ذلك بعد إسلامه، وبعد تحريم كتمان الشهادة، وما لم يفعل ذلك فلا يجوز لنا أن ننسب للصحابة شيئاً مما ذكره الربيع.

---

(1) جناية الشافعي [ص123].
(2) [5/ 94] قال: (حُدِّثْتُ عن عمار بن الحسن...). وهذا يعني أنَّ الإمام الطبري لم يسمع هذه الرواية من عمار بن الحسن. فهذا إسناد منقطع.
(3) سورة البقرة آية 282.
(4) سورة البقرة آية 282.

حسناً!!

سلمنا تنزلاً أنَّ المقصود بهم الصحابة، وحينئذٍ فكل شخص من القوم الذين يحكي عنهم الربيع لا يخلو من حالين لا ثالث لهما:

الأول: ألَّا يكون لديه علم عن الواقعة التي طُلِبَ منه الشهادة فيها - وهذا احتمالٌ واردٌ لم يقدم أوزون دليلاً على انتفائه - وحينئذٍ فهل عليه أن يغضب ربَّه ويشهد بما لم يُحِطْ به علماً إرضاءً لعيون زكريا أوزون؟!

الثاني: أن يكون لديه علم عن ذلك، وهذا أيضاً لا يخلو من حالتين:

الأولى: ألَّا يعلم أنَّ أحداً غيرَه عنده علمٌ بالواقعة التي يفترض به الشهادة فيها، وهذا خلاف ظاهر كلام الربيع؛ بل هو احتمال بعيد؛ لأنَّه ذكر أنَّ طالب الشهادة يطوف في القوم الكثير لطلبها، فلو كانت تلك الواقعة معاملة خفية لا يعلم بها إلا أفرادٌ من الناس لكان عمله عبثاً يتنزه منه العقلاء.

الثانية: أن يعلم الشخص أنَّ غيره من الثقات العدول له العلم التام عن الواقعة، وحينئذٍ فمن التقوى أن يُحب المسلمُ أن يكفيَه غيرُه مهمةَ أداء الشهادة؛ خشيةَ أن ينسى شيئاً منها، أو يلتبس عليه أمرٌ، أو يخونه التعبير عن بعض أركانها، فيكون لذلك تأثير سَيِّء على الحكم القضائي.

وهنا تأتي الآية الشريفة لتبين أنَّ مصلحة الإدلاء بالشهادة أكبر وأهم من مصلحة الاحتياط بسبب احتمال الخطأ أو النسيان.

وأما حديث مسلم فلا دلالة له على ما نحن فيه، فالحديث يتكلم عن شخص عنده علم بواقعةٍ ما، ولا أحد يعلم بذلك، وعند الحاجة إلى الشهادة في الواقعة بادر للشهادة فيها بلا طلبٍ من أحدٍ، فهذا بلا شك قد فعل فعلاً حسناً، ولو أنَّه سكت عن شهادته لوقع في إثم كبير.

كما أنَّ وَصْفَ مَن شهد قبل أن يستشهد بأنَّه خير الشهداء لا يعني أنَّ من تطلب

منه الشهادة ليس فيه خير؛ بل الأصل في دلالة فعل التفضيل «خير» أنَّ كلا الأمرين لا يخلو من خير، وإن كان أحدهما أكثر خيرية من الآخر.

وأخيراً، لا أظنُّ القارئ الكريم إلا وقد انتبه إلى أنَّ كلام الربيع هذا ما هو إلا سبب لنزول الآية الشريفة، فيكون زكريا قد استدل بسبب من أسباب النزول مع رفضه لهذا العلم وأثره في تفسير كتاب الله الكريم؛ لأنَّ أسباب النزول بِزَعْمِهِ (**تمثل فهماً إنسانياً محدوداً لا نصَّ فيه من كتاب الله ورسوله**)[1] ﷺ، فما أسرع ما يفقد زكريا الذاكرة وينسى ما يكتب؟!

الموقف التاسع:

قال زكريا[2]: (**بعد ذلك الغيض من الفيض حول واقع الصحابة في التنزيل الحكيم أنتقل لأذكر أحوالهم بعد انتقال المصطفى إلى الرفيق الأعلى، فها هو الخليفة الصديق والمهاجرون معه يختلفون مع الأنصار وعلى رأسهم زعيم الخزرج سعد بن عبادة على أمور البيعة في سقيفة بني ساعدة والتي تنتهي بالوثب والضرب لسعد حتى كاد أن يموت دون أن يبايع.**

وفي ذلك يقول الخليفة الفاروق: {كانَتْ بَيْعَةُ أبي بَكْرٍ فَلْتَةٌ وَقانا اللهُ شَرَّها}).

ليس صحيحاً مطلقاً ما يدعيه زكريا من الضرب والوثب لسعد بن عبادة رضي الله عنه؛ ففي صحيح البخاري[3] يقول عمر بن الخطاب وهو يروي قصة بيعة أبي بكر: {...فَانْطَلَقْنا حَتَّى أَتَيْناهُم في سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَة، فَإذا رَجُلٌ مُزَمَّلٌ بَيْنَ ظَهْرانيهم، فَقُلتُ: مَن هذا؟ فَقالُوا: هَذا سَعْدُ بنُ عُبادَةَ. فَقُلْتُ: ما لَهُ؟ قَالوا: يُوعَكُ...}.

(1) جناية البخاري [ص19].
(2) جناية الشافعي [ص124].
(3) حديث [6830].

وهذا يدل على أنَّ سعداً كان مريضاً قبل قدومه إلى السقيفة، فلا علاقة بين المهاجرين وبين مرضه، وإن كان أوزون وقف على رواية تدل على هذه العلاقة - يراها أصح مما نقلناه عن صحيح البخاري - فليذكر نصها والمصدر الذي وردت فيه حتى ننظر فيها.

وخلاصة القصة أنَّ الأنصار كانوا يريدون مبايعة سيدهم سعد بن عبادة باعتبارهم أصحاب الأرض، ولدورهم الكبير في نصرة الدعوة الإسلامية؛ فلولا وقوفهم إلى جانبها لما ظهرت الدولة الإسلامية إلى حيز الوجود.

لكن المهاجرين كان لهم رأيٌ آخر؛ إذ لو انصرفت الخلافة إلى غير القبيلة التي منها رسول الله ﷺ، لكان ذلك سبباً في تحرك أطماع كل قبيلة عربية ترغب في أن يكون الخليفة منها، وهنا يبدأ التنازع بين القبائل وتدب الحروب الأهلية في ربوع الدولة الإسلامية.

وهنا اقتنع الأنصار بوجهة نظر المهاجرين، وأذعنوا لترشيح عمر لأبي بكر، فبايعوه بلا تردد. فأين الضرب والوثب والنزاع الذي يدعيه زكريا أوزون؟!

وإنَّما كانت بيعة سيدنا أبي بكر فلتة - كما قال سيدنا عمر - لأنَّ الصحابة بادروا بها مع غياب بعض كبارهم كسيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ خشية أن تبقى الدولة الإسلامية بلا خليفة فتنفلت الأمور؛ لا سيما وأنَّ موت النبي ﷺ ليس كموت غيره من الخلفاء والملوك.

وقد آثر الصحابة تقديم مراعاة هذه المفسدة على مراعاة مفسدة غياب بعض الصحابة مع خشيتهم المطالبة بحقهم في الشورى وإشراكهم في الأمر؛ إلا أنَّ الله كفى المسلمين مَغَبَّةَ هذه المفسدة، وأذعن جميع الصحابة إلى الحق ولزموا ما عليه الجماعة، فلم يطالب أحدهم بخلافة مع خلافة سيدنا أبي بكر، وذلك لكمال تقواهم ووفور زهدهم في الدنيا.

ويدل على هذا التفسير قول سيدنا عمر نفسه في صحيح البخاري[1]: {وَإِنَّا واللهِ ما وَجَدْنا فِيما حَضَرْنا مِن أَمْرٍ أَقْوى مِن مُبايَعَةِ أبي بَكْرٍ، خَشِينا إن فَارَقْنا القَوْمَ وَلَم تَكُن بَيْعَةٌ أَن يُبايِعوا رَجُلاً مِنْهُم بَعْدَنا، فَإِمَّا بايَعْناهُمْ، وَإِمَّا نُخالِفُهُم فَيَكُونَ فَسادٌ}. فهل في هذا ما يُنكر؟!

الموقف العاشر:

قال زكريا[2]: (**وها هو الخليفة عثمان بن عفان يقول في الخليفة السابق له عمر بن الخطاب:**

{وَلَكِنَّهُ وَطِئَكُم بِرِجْلِهِ، وَضَرَبَكُم بِيَدِهِ، وَقَمَعَكُمْ بِلِسانِهِ، فَدِنْتُمْ لَهُ عَلى ما أَحْبَبْتُمْ أَو كَرِهْتُم}).

لو كان لدى زكريا ذرة من المصداقية والتجرد لساق هذا الخبر الذي نقله من تاريخ الطبري[3] من أوله، وحينئذٍ لوجد راوي هذا الخبر[4] يفتتحه بقوله: (لما كانت سنة أربع وثلاثين كتب أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم إلى بعض أن اقدموا؛ فإن كنتم تريدون الجهاد فعندنا الجهاد، وكثر النَّاس على عُثمان ونالوا منه أقبح ما نيل من أحدٍ...).

نفهم من هذا أنَّ سيدنا عثمان في عبارته تلك لم يكن يقصد الصحابة؛ لأنَّ الغالبية منهم لم يكونوا في المدينة؛ بل كانوا يضربون في سبيل الله تحت راية من ولاهم سيدنا عثمان على جيوش الفتح.

ومع ذلك فقد قال الطبري عند بيانه لمصدر الخبر: (وأما الواقدي فإنَّه زعم أنَّ عبدالله بن محمد حدثه عن أبيه قال:...) وهذا إن دل على شيء فإنَّما يدل على شك

(1) حديث [6830].
(2) جناية الشافعي [ص124].
(3) تاريخ الطبري [4/ 336 - 339].
(4) [4/ 336].

الإمام الطبري في صحته؛ لكن لنفرض أن الخبر ثابت فلا دليل فيه على الطعن في أحد من الصحابة كما رأينا.

الموقف الحادي عشر:

قال زكريا[1]: (**وها هي السيدة عائشة تدعو بصريح العبارة إلى قتل الخليفة عثمان؛ بل وتنعته بالكفر في قولها: «اقتلوا نعثلاً فقد كفر» ويكون أخوها محمد بن أبي بكر في طليعة المنفذين لذلك**).

فهذا الخبر قد رواه الطبري في تاريخه[2] بسنده، ومن ضمن رواته نصر بن مزاحم العطار وهو رافضي جَلْد - ولا شك أنَّ رواية الرافضي لما يطعن في الصحابة تورث الشك الكبير في مصداقيتها - وقد تركه علماء الحديث؛ بل قال عنه الحافظ أبو خيثمة: (كان كذاباً)[3].

فإذا أراد زكريا منا أن نسلم بصحة ما نقله عن السيدة عائشة وأن نأخذ منه الطعن في هذه السيدة رضي الله عنها فَلْيُثْبِتْ لنا صحة هذا النقل على طريقة المحدثين، ثم لْيأتِ لمناقشتنا.

أما كون محمد بن أبي بكر في طليعة قتلة سيدنا عثمان فمجانب للصحة تماماً، فقد تأثر محمد بن أبي بكر بادئ الأمر بأقوال الخوارج من أتباع ابن سبأ اليهودي، ودخل على عثمان فيمن دخل، فلما رآه عثمان قال له: {مَهْلاً يا ابْنَ أخي، فَوالله لَقَدْ أَخَذْتَ مَأْخَذاً مَا كانَ أبوكَ لِيَأْخُذَ بِهِ}[4].

فما سمع محمد كلام عثمان هذا حتى تركه، (وانصرف مُستحيياً نادماً،

---

(1) جناية الشافعي [ص124].

(2) [4/ 458 - 459].

(3) انظر ترجمة نصر بن مزاحم في لسان الميزان للحافظ ابن حجر [8/ 267].

(4) البداية والنهاية [7/ 197].

واستقبله القومُ على باب الصفة، فردَّهم طويلاً حتى غلبوه فدخلوا، وخرج محمدٌ راجعاً)[1].

فهل هذا فعل من حرَّضته أم المؤمنين على قتل كافر كما يأفك زكريا؟!!

الموقف الثاني عشر: معركة الجمل:

قال أوزون[2]: **(وها هما طلحة والزبير وهما من العشرة المبشرين بالجنة يخرجان لقيادة جيش السيدة عائشة في موقعة الجمل ضد الخليفة علي الذي يقول فيهم:**

«العجب! وثب الناس على عثمان فقتلوه وبايعوني غير مكرهين، وبايعني طلحة والزبير وقد خرجا بالجيش إلى العراق».

وها هي معركة الجمل تقع بين المبشرين بالجنة فتقتل من حزب عائشة ثلاثة عشر ألفاً بمن فيهم طلحة والزبير، ويقتل من حزب علي نحو ألف شخص).

ونحن قبل أن نتكلم على معركة الجمل، وسبب وقوع ما وقع فيها، نسجل إقرارنا التام بأنَّ مقتل سيدنا عثمان جريمة عظيمة ليس في حق سيدنا عثمان نفسه؛ بل في حق المسلمين جميعاً.

إلا أنَّ حق الانتصاف من القتلة والأخذ على أيدي البغاة يدخل فيما يسمى بأحكام الإمامة والسياسة الشرعية، وهي عبارة عن وجوه من المرونة، وحق في التحرك على طريق تطبيق الحكم، أعطاه الشارع لخليفة المسلمين أو لرئيس الدولة، بالنسبة لطائفة معينة من الأحكام.

فمن حق الخليفة - وهو هاهنا عليٌّ رضي الله عنه - أن يؤخر المطالبة بدم عثمان ريثما يستقر له الأمر، أو يُنجِزَ ما قد يراه من المقدمات الضرورية التي تضمن سلامة التنفيذ

(1) البداية والنهاية [4/ 197].
(2) جناية الشافعي [ص124 - 125].

وإبعاد أبواب الفتنة، وهذا هو الرأي الذي جنح إليه عليٌّ ﷺ، وهو رأيٌ اجتهاديٌّ من حقه أن يأخذ به؛ بل يجب عليه أن يتبصّر مواطئ قدميه.

أما طلحة والزبير رضي الله عنهما فلم يكن بينهما وبين علي أيُّ حفيظة شخصية؛ كيف وقد بايعاه منذ أول يوم؛ بل لم يكن بينهما وبينه أيُّ خلافٍ في ضرورة الأخذ بدم عثمان عن طريق إقامة الحدود، غير أنَّهما - ومعهما ثلةٌ من الصحابة - رأيا أنَّ الإسراع في ذلك هو الأضمن لسلامة الأمر ودرء أسباب الفتنة، وعرضا على عليٍّ ﷺ خدماتهما وأن يأتياه بالجنود من البصرة والكوفة ليكونوا سنداً له؛ غير أنَّه استمهلهما؛ ليرى رأيه.

وقد أجمع المؤرخون أنَّ علياً كان يكره أولئك الخوارج الذين قتلوا عثمان، وكان يتربص بهم الدوائر، ويود لو تمكن منهم؛ ليأخذ حق الله منهم؛ غير أنَّ الأمر لم يجر على النحو الذي يتمناه، كما قال ابن كثير[1].

والذي تم بعد ذلك هو أنَّ كلاً من الطرفين سعى إلى تنفيذ اجتهاده في اتباع السبيل الأمثل إلى الأخذ بدم عثمان، فكان أن تلاقى أولئك الذين رأوا الإسراع في الاقتصاص من قتلة عثمان في البصرة - وفيهم عائشة أم المؤمنين وطلحة والزبير وجمع كبير تبعهم من الصحابة - ولم يكن عمل هؤلاء أكثر من تذكير أهل البصرة بضرورة التعاون لمحاصرة قتلة عثمان والثأر منهم، وكان في مقدمة من تكلم طلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين.

ثم كان لا بد أن يتوجه جيش من قبل عليٍّ ﷺ إلى هناك؛ لإصلاح الأمر وجمع الكلمة، فتواجه الكل على ذلك الصعيد، وليس في عزم أيِّ فئةٍ منهم أن يبدأ قتالاً أو يفجر فتنة، وقد كانت فيما بينهم معاتبات ومحاورات لا داعي إلى الخوض في تفاصيلها؛ وإنَّما المهم أن نلاحظ بأنَّها لم تكن تهدف - على أيِّ حالٍ - نفخاً في

---

(1) في البداية والنهاية [7/ 247].

نيران الفتنة، ولا كانت تعبيراً عن أحقادٍ في قلوبٍ؛ ولكنها كانت تهدف إلى الإصلاح وجمع الشمل.

ألم يتوجه القعقاع بن عمرو رسولاً من قبل عليٍّ رضي الله عنه إلى عائشة قائلاً: أيْ أمَّاه ما أقدمكِ هذا البلد؟! فقالت: الإصلاح بين الناس. ثم توجه إلى كلٍّ من طلحة والزبير فسألهما السؤال ذاته، فقالا: ونحن كذلك ما جئنا إلا للإصلاح بين الناس.

وتكلم الجميع وتبادلوا الرأي واتفقوا على أن يترك الأمر بين يدي علي رضي الله عنه على أن لا يدخر وسعاً في إقامة حد الله على قتلة عثمان فور تمكنه من ذلك، ورجع القعقاع إلى عليٍّ وأخبره بما تم الاتفاق عليه، وأشرف القوم على الصلح، وخطب عليٌّ في الناس حامداً الله على نعمة الصلح والوفاق، وأعلن أنَّه مرتحل من الغد.

ولكن، فما الذي تم بعد ذلك؟

إنَّ الذي جرى بعد ذلك هو أن توالت حلقات في سلسلة الفتنة التي ابتدأت بقتل عثمان، والتي اتجهت إلى تمزيق شمل المسلمين وإحداث الشدوخ والثغور في بنائهم الحضاري المتماسك، وقد كان رجال هذه الفتنة والباعثون لها غريبين عن جسم الجماعة الإسلامية التي كانت ولا تزال وفيةً لدينها، أمينة على حراسة مبادئها وأخلاقها.

فما أن أعلن عليٌّ رضي الله عنه الصلح والوفاق، وأبلغ الناسَ أنَّه مرتحل من الغد، حتى اجتمع رجال من رؤوس الفتنة فيهم الأشتر النخعي، وشريح بن أوفى، وعبدالله بن سبأ المعروف بابن السوداء، وسالم بن ثعلبة، وغلام بن الهيثم... - ولم يكن فيهم بحمد الله واحدٌ من الصحابة كما قال ابن كثير[1] - وتذاكروا فيما بينهم خطورة الأمر، وأنَّ اتفاق الصحابة يعني إحداق الخطر بهم، وقال منهم قائلٌ: «فلْنُلْحِق إذن علياً بعثمان».

(1) في البداية والنهاية [7/ 255].

ولكنَّ عبدالله بن سبأ سَخَّفَ هذا الرأي وحذّر منه، ثم قال لهم: «إنَّ نجاتكم في مخالطة الناس، فإذا التقى الناس فأَنْشِبوا الحربَ والقتالَ بين الناس، ولا تدعوهم يجتمعون، وسيمتنع من حولكم بالقتال دفاعاً عن نفسه».

وتفرق رؤوس الفتنة على هذا الرأي.

وتوجه عليٌّ في اليوم الثاني مرتحلاً، كما توجه على إثره كلٌّ من طلحة والزبير، وقد تأكد الصلح والاتفاق، واطمأنَّت النفوس وسكنت، وبات الناس بخير ليلة، وبات قتلة عثمان بِشَرِّ ليلة، واتفقوا فيما بينهم على تنفيذ رأي عبدالله بن سبأ، وأن يثيروا الحربَ من الغلس ويستدرجوا الناسَ إليها مهما كلَّف الأمر)[1].

وهنا أترك الحديث لابن كثير حيث يحكي ما فعله المتآمرون قائلاً[2]: (فنهضوا - أي: هؤلاء المتآمرون - قبل طلوع الفجر وهم قريب من ألفي رجل، فانصرف كل فريق إلى قراباتهم فهجموا عليهم بالسيوف، فثارت كل طائفة إلى قومهم ليمنعوهم.

وقام الناس من منامهم إلى السلاح، فقالوا: طرقنا أهل الكوفة ليلاً، وظنُّوا أنَّ هذا عن ملأ من أصحاب علي، فبلغ الأمر علياً فقال: ما للناس؟ فقالوا: بيَّتنا أهل البصرة.

فثار كل فريق إلى سلاحه، ولبسوا اللأمة، وركبوا الخيول، ولا يشعر أحد بما وقع الأمر عليه في نفس الأمر، وكان أمر الله قدراً مقدوراً).

ولا أدري بعد هذا التوضيح الشامل لأغلب ملابسات معركة الجمل كيف يسكت زكريا أوزون عن المجرمين الذين كانوا السبب المباشر لوقوع الفتنة عن عمدٍ منهم وتخطيط، ويتهم إخوةً متحابين وقعوا ضحية مؤامرة قذرة ألهبت نار الفتنة في الجسد الواحد؟!!

---

(1) ما بين القوسين - بطوله - من كلام العلامة الدكتور محمد سعيد البوطي في كتابه هذه مشكلاتهم [ص166 - 169].

(2) في البداية والنهاية [7/ 256 - 257].

الموقف الثالث عشر:

يقول زكريا[1]:

(وها هو ابن عباس يقول في الخليفة علي: {وَاللهِ لَأَنْ أَلْقى اللهَ بما أَلْقى فِي بَطْنِ الأَرْضِ مِن عِقبانها وَلُجَيْنِها، وَبِطِلاعِ مَا عَلَى ظَهْرِها أَحَبُّ لِي مِن أَن أَلْقاهُ وَقَدْ سَفَكْتُ دِماءَ الأُمَّةِ لِأَنالَ بِذَلِكَ المُلْكَ وَالإمارَةِ}.

فيجيبه الإمام علي: {أَفَما تُؤْمِنُ بالمَعادِ ولا تَخافُ سُوءَ الحِسابِ أَما تَعْلَمُ أَنَّكَ تَأْكُلُ حَراماً وتَشْرَبُ حَراماً...فاتَّقِ اللهِ}).

لم يذكر زكريا أوزون مصدره في نقل هذه المحاورة بين سيدنا علي وابن عباس، وبالرجوع إلى كتابه «جناية البخاري»[2] وجدناه قد أتى بقصة أطول مما هنا وأحالها إلى الجزء الرابع من تاريخ الطبري.

ولا أظنُّ زكريا يخالف في أنَّ من حقنا مراجعة تاريخ الطبري الذي نقل القصة منه، وعند مراجعته[3] لم نجد سوى محاورة حصلت بين الخليفة علي وابن عباس بسبب وشاية من أبي الأسود الدؤلي - وليس هو من الصحابة - جعلت الخليفة يستفسر من واليه ابن عباس عن الأموال التي تحت يده، وهذا شيء طبيعي يفعله كل خليفة أو مسؤول مع ولاته أو موظفيه.

لكن عبدالله بن عباس لم يرض بالتشكيك في أمانته - خصوصاً وقد علم أنَّ لأبي الأسود يداً في الموضوع - فأجاب علياً بأنَّ هذه الأموال أوصله اجتهاده إلى أنَّها حلال له.

وبعد مراسلات بينهما كتب ابن عباس إلى الخليفة علي: **{أَمَّا بَعْدُ. فَقَدْ فَهِمْتُ تَعْظِيمَكَ مَرْزَأَةَ ما بَلَغَكَ أَنِّي رَزَأْتُهُ مِن مالِ أَهْلِ هَذا البَلَدِ، فَابْعَثْ إلى عَمَلِكَ مَن**

---

(1) جناية الشافعي [ص125].
(2) [ص24 - 25].
(3) [5/ 141 - 142].

أَحْبَبْتَ؛ فإنِّي ظاعِنٌ عَنْهُ. والسَّلام}.

ولم يشر الطبري في تاريخه من قريب أو بعيد إلى ما ذكره زكريا أوزون[1] من أنَّ (ابن عباس يقول في الخليفة علي: {وَاللهِ لأَنْ أَلْقى اللهَ بما أَلْقى فِي بَطْنِ الأَرْضِ مِن عِقبانها وَلُجَيْنِها، وَبِطِلاعِ مَا عَلَى ظَهْرِها أَحَبُّ لِي مِن أَن أَلْقاهُ وَقَدْ سَفَكْتُ دِماءَ الأُمَّةِ لأَنالَ بِذَلِكَ المُلْكَ وَالإمارَةِ}.

فيجيبه الإمام علي: {أَفَما تُؤْمِنُ بِالمَعادِ ولا تَخافُ سُوءَ الحِسابِ أَما تَعْلَمُ أَنَّكَ تَأْكُلُ حَراماً وتَشْرَبُ حَراماً...فاتَّقِ الله})!!

ومع هذا كله، فعدم تسليمنا بأنَّ في القصة التي ذكرها الطبري ما يطعن في أحدٍ من الصحابة - سواء علي بن أبي طالب أو عبدالله بن عباس - لا يعني أنَّنا نقر بصحة القصة؛ لأنَّ الطبري إنَّما رواها من طريق أبي مخنف لوط بن يحيى وهو إخباريٌّ تالفٌ[2]. فكيف نقبلها كدليل على الطعن في عدالة الصحابة؟!

وبعد أن ساق زكريا أوزون هذه المواقف بنى عليها قوله[3]: (**وهنا أتوقف مكتفياً بما أوردته لأتساءل: ألم يكن الإمام الشافعي - وهو أقرب في زمنه إليهم - على علم بما أوردناه حول الصحابة؟!**

وإن كانت الإجابة بنعم فلماذا إذن جعل لهم تلك الهالة والتقديس، وجعلهم مع صفوة الملائكة وهم بشرٌ مثلنا؟!).

ولعل أخي القارئ قد عرف بعد مناقشتنا لجميع المواقف التي ساقها زكريا أنَّ هذا مجرد كلام إنشائي يكتبه زكريا ليوهم أنَّه رجل علمي، وما أبعد هذا الوصف عنه!!

فسواءٌ لدينا أَعَلِمَ الشافعيُّ بهذه المواقف أم لم يعلم فلن يُغَيِّرَ ذلك في موقفه من الصحابة شيئاً.

---

(1) جناية الشافعي [ص125].
(2) انظر: ترجمة أبي مخنف في لسان الميزان [6/ 430 - 431].
(3) جناية الشافعي[ص125 - 126].

لأنَّ الشافعي إن علم بها فسيعرف أنَّ منها ما لا يثبت سنده[1]، ومنها ما لا مطعن فيه على الصحابة[2]، ومنها ما تاب الله فيه عليهم فلا يحق لنا أن نلومهم بذنب تاب الله عليهم فيه[3]، إلى غير ذلك مما فصلناه في الصفحات السابقة.

وإن لم يعلم الشافعيُّ بهذه المواقف، فهو مستغنٍ عن البحث فيها بأدلةٍ قطعية وآيات قرآنية، لا يقدح في الاستدلال بها على عدالة الصحابة مجردُ أخبارٍ ظنية الثبوت والدلالة.

وأتحدى زكريا أن يذكر نصاً واحداً من كلام الشافعي يدل على أنَّه (**جعل لهم تلك الهالة والتقديس، وجعلهم مع صفوة الملائكة وهم بشرٌ مثلنا؟!**)[4]. وقد عرفنا في أول هذا الفصل أن الشافعي لا يرى حجةً في كلام أحدٍ إلا الله ورسوله، فأين التقديس الذي جعله للصحابة؟!

ولظَنِّهِ أنَّه طرح تساؤلاً مشروعاً تابع زكريا قائلاً[5]: (**ولماذا يُرْهِبُ الآخرين، ويتأوَّل على رسول الله بقولٍ لم يقله: «لا تخوضنَّ في أصحاب النبي ﷺ يوم القيامة؛ فإنَّ خصمك النبي ﷺ»**).

ومع أنَّ زكريا لم يذكر مصدره في ما نقله عن الشافعي - وأرجو ألَّا يكونَ كذب على الشافعي - إلا أنَّ هذا الكلام المنقول عن الشافعي صحيح في نفسه سواءٌ ثبت عن الشافعي أم لا.

فلو فرضنا أنَّ مَلِكاً اتخذ لنفسه خواصاً من الأصحاب والأعوان، واعتمد عليهم في شؤونه الخاصة والعامة، فإذا طعن شخص في أولئك الأصحاب والأتباع كان طعناً في ذلك الملك نفسه، واتهاماً له بأنَّه كان غِرّاً لا يُحْسِنُ اختيار الأعوان، أو مُغَفَّلاً

---

(1) كاتهام السيدة عائشة لسيدنا عثمان بالكفر وتحريضها على قتله.

(2) كالموقف الثامن من المواقف التي ساقها زكريا.

(3) كغزوة أحد.

(4) جناية الشافعي [ص125].

(5) المصدر السابق [ص125].

يحيط به الخونة دون أن يشعر.

وهذا بالضبط حال من يطعن في صحابة رسول الله ﷺ، وينسب إليهم ما ثبت من الأخطاء وما لم يثبت من العظائم؛ ولا يقنع بكون ذلك مجرد أخطاء صدرت منهم بمقتضى البشرية؛ بل يتجاوز بذلك إلى الطعن في أشخاصهم.

وكل هذا طعن في الرسول الكريم ﷺ بأنَّه ائتمن على دعوته من ليس كفؤاً لحملها؛ بل في ذلك طعن في الله ﷻ بأنَّه جعل تبليغ كتابه الكريم بطريق أناسٍ ليسوا ثقةً في دينهم، وأنَّه لم يختر صحابةً لنبيه إلا من أسوأ النَّاسِ. ومن كان هذا حاله ألا يكون النبي ﷺ خصمه يوم القيامة؟!!

ويختم زكريا أوزون كلامَه عن الصحابة وعن موقف الشافعي منهم بقوله[1]: **(علماً بأنَّه قد بلغه عن النبي ﷺ قوله وحين يُسْأل الرسولُ عن أصحابه في الدار الآخرة: {لَا تَدْرِي ما أَحْدَثُوا بَعْدَكَ!!}. متفق عليه[2])**.

وهذا الحديث مهما بلغ من الوضوح في الدلالة فإنَّه يبقى حديث آحاد، وقد عرفنا كيفية التعامل معه عند تعارضه مع الأدلة القطعية كمسألتنا هذه.

وإذا رجع القارئ المنصف إلى صحيح البخاري[3] وجد تكملةً لهذا الحديث سكت عنها زكريا، وهي: **{فَأَقولُ كَما قالَ العَبْدُ الصَّالِحُ: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[4]، فَيُقالُ: إِنَّ هؤلاءِ لَمْ يَزالُوا مُرْتَدِّينَ عَلى أَعْقابِهِم مُنْذُ فارَقْتَهُم}**.

فرواية صحيح البخاري المشتملة على هذه التكملة بينت لنا مَن المقصودون بهذا الحديث، وأنَّهم من أسلموا على يد النبي ﷺ في حياته، ثم بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى رجعوا على أعقابهم، وكفروا بعد إيمانهم، ثم ماتوا على الكفر والعياذ بالله.

(1) المصدر السابق [ص125 - 126].
(2) رواه البخاري [4625]، ومسلم [2860].
(3) حديث[4625] باب ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.
(4) سورة المائدة آية 117.

أما كبار الصحابة ومن أجمعت الأمة على عدالتهم وتزكيتهم فلم يعرف عنهم رجوع عن الإيمان طرفة عين؛ بل هم الذين قاتلوا المرتدين مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه حتى أعادوا جزيرة العرب كلها إلى الدين الحق.

ولأنَّ خير طريق لفهم المقصود بحديثٍ ما هو تتبع رواياته فقد فهمنا المقصود بهذا الحديث، وعرفنا أنْ لا دلالة فيه على ما يريد زكريا.

الباب الثاني
الشافعي وبعض الأحكام

الفصل الأول:
الشافعي والمرأة

المرأة لا تصلي بالرجال

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (وإذا صَلَّتْ المَرْأَةُ برجالٍ وَنساءٍ وَصِبْيانٍ ذُكُورٍ فَصلاةُ النِّساءِ مُجْزِئةٌ، وَصَلاةُ الرِّجالِ والصِّبْيانِ الذُّكُورِ غَيرُ مُجْزِئةٍ؛ لأَنَّ اللهَ ﷻ جَعَلَ الرِّجالَ قَوَّامِينَ على النِّساءِ، وقَصَرَهُنَّ عَنْ أنْ يَكُنَّ أَولِياءَ وغَيرَ ذلك. وَلا يَجُوزُ أنْ تَكونَ امرَأَةٌ إمامَ رَجُلٍ في صَلاةٍ أَبَداً).

قبل أن نُبَيِّنَ وجهة نظر الشافعي في مسألة إمامة المرأة للرجال، لا بُدَّ أن نُذَكِّرَ القارئ بنقطةٍ سبق لنا ذكرها في الباب الأول[2]، وهي اعتراف زكريا أوزون بحجية التواتر العملي الفعلي في بيان شعائر الصلاة والزكاة الوارد ذكرها مجملةً في القرآن الكريم[3].

وبناء على حجية التواتر العملي فإذا تأملنا في مساجد المسلمين - بمختلف مذاهبهم العقدية والفقهية - اليوم وجماعاتهم - على كثرتها التي تفوق حد الحصر - لم نجد فيها مسجداً واحداً ولا جماعةً واحدة قدموا امرأةً تصلي بهم إماماً.

فهل كان هذا التواطؤ من جميع المسلمين حصل صدفةً بلا موجبٍ أوجب لهم ذلك؟!

نحن نحكم باستحالة ذلك؛ لأَنَّ تجويز ذلك يقضي على حجية التواتر العملي؛ إذ إنَّ الدليل الذي يطرأ عليه الاحتمال يبطل به الاستدلال، ولا يحق لزكريا أن يكابر ويزعم جوازَ وقوع هذا الاحتمال؛ لأَنَّ ذلك سيعود على اعترافه بالنقض، ويكون زكريا متناقضاً كعادته.

هذا أقوى أدلة هذه المسألة؛ لكن لم يذكره الشافعي ربما لوضوحه بحيث لا

---

(1) الأم [2/ 320].
(2) انظر: [ص141-142] من كتابنا هذا.
(3) جناية الشافعي [ص74].

يخفى على أحدٍ. فوَجَّهَ الشافعيُّ بحثه لبيان أدلةٍ وقرائن تجعل دلالة التواتر العملي الذي أشرنا إليه قطعية لا شك فيها.

تتمحور تلك الأدلة حول استقراء الولايات الشرعية والبحث هل جعل الله ﷻ للمرأة فيها نصيب؟!

أولى تلك الولايات القوامة على المنزل، وتعني الإمساك بمسؤوليات البيت الإدارية والاقتصادية، فقد جعل الله تعالى القوامة للرجل وليس للمرأة بنص قوله جل ذكره: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[1].

ومن تلك الولايات أنَّ الله ﷻ جعل عقدة النكاح بيد الرجل فقال: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[2]، بناءً على ما ارتضاه الشافعي من أن المراد به ولي المرأة، واستدلاله بها على اشتراط الولي في صحة النكاح[3].

إلى غير ذلك من الولايات التي لم يجعل القرآن للمرأة فيها نصيب.

ولأنَّ الإمامة في الصلاة تُعَدُّ ولايةً شرعية في الجملة، فليس بعيداً أن يكون حالها كحال تلك الولايات في اختصاصها بالرجال.

وبهذا نعرف أنَّ الإمام الشافعي لم يستدل بآية القِوامة وحدها فقط على مسألة إمامة المرأة؛ بل كانت هذه الآية دليلاً واحد من أدلة عديدة بها مجتمعة يحصل لنا القطع بصحة ما ذهب إليه الشافعي.

ولأنَّ زكريا لم ير أمامه في كلام الشافعي إلا هذه الآية، ظنَّ أنَّها دليل الشافعي الوحيد فقال[4]: **(وكما نرى، فلا مكان في الآية لعدم جواز إمامة المرأة للرجل في الصلاة حسب استنتاج الإمام الشافعي)**.

---

(1) سورة البقرة آية 34.
(2) سورة البقرة آية 237.
(3) الأم [6/ 432].
(4) جناية الشافعي [ص128].

ونعم، لا دلالة مباشرة في هذه الآية؛ لكن ما الدليل على امتناع كونها دليلاً وقرينة مُنْضَمَّةً لأدلة وقرائن كثيرة تدل مجتمعة على ما رآه الشافعي.

وقد حاول أوزون مناقشة معنى القوامة؛ لكي يقطع العلاقة بينها وبين استدلال الشافعي فقال[1]: (**والقوامة - كما نرى - تأتي من الإنفاق المادي «الأموال»، ولا علاقة لها بتميز الرجل عن المرأة، فاليد العليا هي صاحبة القوامة دائماً؛ لأنَّها معطية منفقة**).

ونحن نرفض حصر معنى القِوامة في الإنفاق؛ فمشروع الأسرة في الإسلام مشروع يستمر لحياة كاملة، ولذا فمن الوارد جداً تَعَرُّض هذا الكيان على مر السنين لظروفٍ ومواقف تستدعي وجود شخص لديه من الصلاحيات الإدارية ما يجعله صاحب الحق في إصدار القرار النهائي الحازم.

ولو كانت القِوامة محصورة في الإنفاق لكانت الآية هكذا (الرجال قوامون على النساء بما أنفقوا من أموالهم)، ولكان قوله ﷻ: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ لغوًا لا فائدة فيه، وحاشا كلام الله أن يكون كذلك.

وأيضاً، لماذا جعل الله الرجل هو الذي يدفع المهر دائماً، ولم يترك هذا الأمر لاتفاق الطرفين، أليس ذلك علامة على أنّ الرجل سيبدأ تسلم المهام الإدارية في الأسرة الناشئة؟!

وهنا يهجم سؤالٌ على أذهاننا وهو: لماذا قال تعالى: ﴿بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، ولم يقل: (بعضهم على بعضهنّ)؟!

يقترح زكريا أوزون جواباً على هذا التساؤل وهو (**أنَّ التفضيل قائمٌ بين كل أفراد الناس ذكوراً وإناثاً، وهو ما يأتي من العلم والعمل والمثابرة**)[2].

---

(1) المصدر السابق [ص128].
(2) المصدر السابق [ص128].

وقد فات زكريا أن هذه الجملة من الآية سيقت مساق العلة لإسناد القوامة للرجل، ومن البدهي أنَّ العلة يجب أن تكون مقتضية للمعلول، فهل هذه الجملة بتفسير زكريا تقتضي إسناد القوامة للرجل؟

الجواب: لا؛ لأنَّ مقتضى التفضيل - حسب اقتراح أوزون - أن تكون القوامة للأفضل لا للرجل دائماً.

ولذا فإنَّ التفسير الذي نختاره هو: أنَّ الله ﷻ لو قال: (بعضهم على بعضهنّ) لتبادر السؤال عند كل من يقرأ الآية: وماذا عن البعض الآخر؟!

ولو قال: (بما فضل الله الرجال على النساء)، لكان فيه نص على تفضيل كل الرجال على كل النساء.

لكن أراد تعالى أن يشير إلى أنَّ إسناد القِوامة للرجال إنَّما جاء تبعاً لكون غالب الرجال أفضل من غالب النساء من جهة القدرة على إدارة البيت، لا سيّما أنَّ الله جعل للمرأة عاطفة جياشة قد تؤثر على قراراتها الإدارية، وكل هذا لا ينفي تفضيل كثير من النساء على كثير من الرجال.

وأخيراً، أترك الحكم للقارئ في كون عدم جواز إمامة المرأة للرجل **(يمثل رأياً وفهماً شخصياً)** كما يدعي زكريا أوزون[1].

---

(1) المصدر السابق [ص127].

المرأة لا تجب عليها الجمعة

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (ولَيسَ على غَيْرِ البالِغينَ ولا عَلَى العَبيدِ جُمُعَةٌ، وأحبّ لِلْعَبيدِ إذا أَذِنَ لَهم أن يُجَمِّعوا، ولِلْعَجائزِ إذا أُذِنَ لِهم، ولِلغِلْمانِ، ولا أَعْلَمُ مِنهم أَحداً يُحْرَجُ [2] بتَرْكِ الجُمُعَة).

قال ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[3]، وهذه الآية عامة تشمل كل المؤمنين من رجال ونساء؛ لكن رأى الشافعي وبعد النظر إلى عدة أدلة تخصيص هذه الآية بالبالغين من الرجال، دون النساء والغلمان.

أول ما يبرز أمام ناظرنا من تلك الأدلة هو التواتر العملي الفعلي بعدم إلزام أحد من النساء ومن غير البالغين بشهود الجمعة، كشأن الرجال الأحرار البالغين.

ويقوي دلالة هذا التواتر العملي بعض الأحاديث النبوية - بناء على احتجاج الشافعي بالسنة النبوية - منها قول الشافعي قبل المقطع الذي نقلناه آنفاً بصفحتين فقط[4]: (أخبرنا إبراهيمُ بن مُحَمَّد قال: حَدَّثني سَلَمَةُ بن عبدِالله الخَطْمِيِّ، عن مُحَمَّد بن كَعْبِ القُرَضِي، أنَّه سَمِع رجلاً مِن بني وائلٍ يقولُ: قال رَسول ﷺ: {تَجِبُ الجُمُعَةُ على كُلِّ مُسْلِمٍ، إلا امْرأةً، أو صَبيّاً، أو مـمْلوكاً}) ، فكيف يقول زكريا[5]: **(وكما نرى فلا يوجد أيضاً في حكم الإمام الشافعي نصٌّ من الكتاب أو السنة)؟!**

يبدو أنَّ الأمانة العلمية التي ترافق العلامة زكريا أوزون دوماً[6] لم تجعله يُكَلِّف

(1) الأم [2/ 376].
(2) أي: يأثم.
(3) سورة الجمعة آية 9.
(4) الأم [2/ 373 - 374].
(5) جناية الشافعي [ص128].
(6) المصدر السابق [ص11].

نفسه الرجوع لصفحتين فقط وقراءة الباب من أوله؛ بل بادر إلى الكذب على الشافعي كذباً صريحاً في وضح النهار.

وإذا عرفت أنَّ هذه الآية مخصوصة بالتواتر العملي، وبالأحاديث التي ذكر الشافعي واحداً منها، تعرف أن لا تعارض بين كونها خاصة بالرجال البالغين، وبين دخول النساء في غيرها من آيات القرآن الكريم، وأنَّ الفرق بينها وبين بقية الآيات وجود المخصص.

ولم يَدَّعِ الشافعي أنَّ هذه الآية في أصل صيغتها اللغوية **(تشمل الذكور فقط من دون الإناث والعبيد)**[1]، ضارباً بأقواله في غيرها من الآيات عرض الحائط، فالشافعي لا يتناقض كما يحاول زكريا أن يوصل ذلك إلى ذهن القارئ[2].

بل ليس الشافعي - ومن وافقه من علماء الإسلام - فقط من فهم أنَّ هذه الآية مخصوصة بالرجال؛ بل استند الشافعي إلى فهم من أنزل عليه القرآن الكريم، فقال في **اختلاف الحديث**[3]: (وقَد كانَ مَعَ رَسولِ الله ﷺ نساءٌ من أَهْلِ بَيْتِهِ وَبَناتِه وَأَزْواجِه وَمَوْلَياتِه وَخَدَمِهِ وَخَدَم أَهْلِ بَيْتِه، فَما عَلِمْتُ مِنْهُنَّ امْرَأَةً خَرَجَتْ إلى شُهُودِ جُمُعَة). فأيُّهما المقدم فَهْمُ زكريا للآية أم فَهْمُ من أُنْزِلَتْ الآية عليه ﷺ؟!

بقي أن نترك العنان لفكرنا لنتأمل فيما لو كانت صلاة الجمعة واجبةً على النساء كوجوبها على الرجال، ماذا سيقع في المجتمع من كوارث بسبب بقاء الأطفال من رُضّع وغيرهم لوحدهم في المنازل؟ فالحمد لله الذي جعل التشريع بيده لا بيد زكريا أوزون!!

(1) المصدر السابق [ص129].
(2) المصدر السابق [ص129].
(3) [ص133].

لا تعتكف المرأة بغير إذن زوجها

قال الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[1] : (وَإِذا جَعَلَتْ المَرْأَةُ عَلَى نَفْسِها اعْتِكافاً فَلِزَوْجِها مَنْعُها مِنْه).

ينظر الإسلام للزواج على أنَّه عقد شراكة بين الزوجين، يقوم الزوج بموجبه بالإنفاق على الزوجة، وتوفير الأمان النفسي لها، وتقوم الزوجة على رعاية زوجها والقيام على شؤونه - لا سيما تلك التي يستحي من ذكرها حتى لأمه وأبيه - والاستعداد لتمكينه من قضاء وطره منها متى أراد ذلك.

ولأنَّ وقت الزوجة مرهون بيد الزوج - لأنَّه قد يطلب حقه منها في أيّ لحظة - لم يجعل لها الإسلام الاشتغال بنوافل العبادات إلا بإذنه؛ حتى لا يؤدي ذلك لتفويت حق الزوج الواجب لحساب القيام بنوافل.

فهل في هذا الحكم تسلط ذكوري كما يشير إليه كلام زكريا أوزون[2]، أم هو نتيجة حتمية لدرء أيٍّ تعارض ينشأ بين القيام بحق الزوج - وهو واجب - وبين الانشغال بنوافل العبادات والتطوع بها.

---

(1) الأم [3/ 267].
(2) جناية الشافعي [ص129].

اشتراط المَحْرَم في وجوب الحج على المرأة

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (وَإذا كانَ فِيما يُرْوَى عَن النَّبي ﷺ ما يَدُلُّ عَلَى أَنَّ السَّبيلَ الزَّادُ والرَّاحِلَةُ، وكانَت المَرْأةُ تَجِدُهُما، وكانَتْ معَ ثِقَةٍ مِن النِّساءِ في طَريقٍ مَأْهولَةٍ آمنَةٍ فَهِيَ مِمَّن يَجِبُ عليه الحَجُّ عِندي - واللهُ أَعْلَمُ - وإن لَمْ يَكُنْ مَعَها ذو مَحْرَمٍ؛ لأَنَّ رَسولَ اللهِ ﷺ لَمْ يَسْتَثْنِ فيما يُوجِبُ الحجَّ إلا الزَّادَ والرَّاحِلَةَ.

وإِن لَمْ تَكُن مَعَ حُرَّةٍ مُسْلِمَةٍ ثِقَةٍ مِن النِّساءِ فَصاعِداً لَمْ تَخْرُجْ معَ رجالٍ لا امرَأَةَ مَعَهُم، ولا مَحْرَمَ لها مِنْهُمْ.

وقد بَلَغَنا عن عائِشَةَ وابنِ عُمَرَ وابنِ الزُّبَيرِ مِثْلُ قَوْلِنا فِي أَن تُسافِرَ المَرْأَةُ للحَجِّ، وإِن لَمْ يَكُن مَعَها مَحْرَمٌ.

أَخْبَرَنا مُسْلِمٌ عن ابنِ جُرَيْجٍ قال: سُئِلَ عَطاءٌ عن امْرَأَةٍ لَيْسَ مَعَها ذو مَحْرَمٍ، ولا زَوْجَ مَعَها، وَلَكن مَعَها وَلائِدُ وَمَوليِاتٌ يَلِينَ إِنْزالَها وحِفْظَها ورَفْعَها؟ قال: نَعمْ، فَلْتَحُجَّ).

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْن عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: {لاَ يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ تُسَافِرُ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ إلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ عَلَيْها}[2].

في هذا الحديث دليل واضح - بناءً على حجيّة السنة الذي يراه الشافعي ويجمع عليه جميع علماء الإسلام - على حرمة سفر المرأة ما لم يكن معها رجلٌ محرمٌ لها.

ولَمَّا ثبت بنص القرآن فرضية الحج على كل مسلم ومسلمة، ولكون الحج يستلزم سفراً لدى الأغلبية الساحقة من الناس، تبادرت لذهن الباحث في الفقه الإسلامي أسئلة حول التعارض بين فرضية الحج من جهة، وتحريم سفر المرأة بلا محرم من جهة أخرى.

---

(1) الأم [3/ 291 - 292].

(2) رواه البخاري [1088]، ومسلم [1338] من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ففي حالة المرأة التي وجب عليها الحج - لوجود الزاد والراحلة لديها - وليس لديها محرم يرافقها في السفر إلى مكة المكرمة يبرز السؤال التالي:

هل يجوز لها في هذه الحالة السفر بلا محرم ترجيحاً لفرضية الحج، أو يسقط عنها وجوب الحج مراعاةً لحرمة سفرها بلا محرم؟

نظر الشافعي إلى مقتضى مقصد الشريعة الإسلامية في التيسير ورفع الحرج فترجح لديه الاحتمال الثاني؛ لما في إيجاب الحج على من لا محرم لديها من النساء من المشقة والمخاطرة بنفسها وعِرْضِها، ولأنَّ السفر والحالة هذه محرم شرعاً، والوسيلة المحرمة هي وعدمها سواء بإجماع الفقهاء.

وبهذا تكون شروط الحج على المرأة اثنين:

الأول: الاستطاعة المتمثلة في القدرة على الوصول لمكة، ووجود الزاد الذي يحتاجه الحاج طوال رحلته.

وهذا الشرط مشترك بين الرجال والنساء على حدٍ سواء، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾[1].

والشرط الثاني: وجود المحرم؛ أخذاً من الحديث الذي بدأنا به كلامنا.

إلا أنَّ بعضاً من فقهاء السلف غَلَّبَ مَقْصد هذا الحديث على حَرْفِيَّتِهِ في حالة واحدة وهي ما إذا لم تجد المرأة محرماً من الرجال يرافقها في رحلة الحج، ووَجَدَتْ نسوةً ثقاتٍ تَحُجُّ بِرُفْقَتِهِنَّ، وتأمن في صُحْبَتِهِنَّ على نَفْسِها وعِرْضِها.

ففي هذه الحالة رأى بعض فقهاء السلف - كمن ذكرهم الشافعي في النص الذي نقلناه عنه - أنَّ المقصود من إيجاب المَحْرَمِ متحقق، ولذا فلا يوجد سبب وجيه للقول بسقوط فرضية الحج عن هذه المرأة.

لكن زكريا أوزون يعلق على نص الشافعي هذا بقوله[2]: (وهكذا نرى أنَّ شروط

(1) سورة آل عمران آية 97.
(2) جناية الشافعي [ص130].

حج المرأة وأداء فرض ربها يحدده لها ابن جريج وعطاء حسب رأي الإمام الشافعي).

ولا أدري! هل ابن جريج وعطاء حددا شروط وجوب حج المرأة من عند نفسيهما، أم أخذا ذلك من دليلين من أدلة الكتاب والسنة؟!

وكما قلنا في الباب الماضي[1] بأنَّ المجتهد كاشف للحكم وليس مشرعاً، ولا أظن زكريا يدرك الفرق بينهما.

على أنَّ ابن جريج وعطاء لم يكونا يتكلمان عن شروط وجوب الحج على المرأة كما أدرك زكريا بفهمه القاصر؛ بل كان ابن جريج ينقل رأي عطاء، وكان عطاء يتكلم عن الحالة التي ذكرناها المتمثلة فيما إذا وجدت المرأة نسوةً ثقاتٍ يُرافِقْنَها في رحلة الحج.

وكما مر بنا في كثير من المواضع فإنَّ العلامة زكريا أوزون ليس أهلا لفهم كلام الشافعي فضلاً عن نقده.

ويلاحظ زكريا شيئاً آخر في نص الشافعي فيقول[2]: (**وكما نلاحظ أيضاً لا يوجد في ذلك نصٌّ من الكتاب والسنة التي اصطلحها الشافعي نفسه**).

وكما عرفنا فإنّ دليل اشتراط المحرم ثابت في السنة النبوية، وقد أغنى الشافعيَّ عن ذكره شهرتُه عند كل من شدا شيئاً من العلم؛ لكن ما ذنب الشافعي إن كان زكريا من الجهل بحيث لم يسبق له الاطلاع على هذا الحديث يوماً ما؟!

(1) [ص223] من كتابنا هذا.
(2) جناية الشافعي [ص130].

تحريم زواج المسلمة من الكافر

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (فَإذا أَسْلَمَتْ المَرْأةُ، أَو وُلِدَتْ عَلَى الإسْلامِ، أَو أَسْلَمَ أَحَدُ أَبَوَيْها وَهِيَ صَبِيَّةٌ لَمْ تَبْلُغْ حَرُمَ عَلَى كُلِّ مُشْرِكٍ كِتابِيٍّ ووَثَنِيٍّ نِكاحُها بِكُلِّ حال.

وَلَو كانَ أَبواها مُشْرِكَيْنِ فَوَصَفَتْ الإسْلامَ - وَهِيَ تَعْقِلُ صِفَتَهُ - مَنَعْتُها مِن أَن يَنْكِحَها مِشْرِكٌ، وَإن وَصَفَتْهُ وَهِيَ لا تَعْقِلُ صِفَتَهُ كانَ أَحَبُّ إلَيَّ أَن يُمْنَعَ أَن يَنْكِحها مُشْرِكٌ، وَلا يَبِيْنُ لِي فَسْخُ نِكاحِها لَو نَكَحَها فِي هذِهِ الحالِ).

نهى الله ﷻ عن تزويج المرأة المسلمة بالكافر فقال: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾[2]، ثم لم يرد قصر النهي على أصل الإنكاح؛ بل نهى عن إعادة المرأة المسلمة إلى زوجها الكافر فقال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾[3].

وهذان النهيان الإلهيان يدلان دلالة قطعية على تحريم زواج المسلمة من الكافر، سواءً كان ذلك ابتداء بأن طلب الكافر الزواج من مسلمة، أو كان ذلك بعد الزواج بأن كان الزوجان كافرين ثم أسلمت المرأة فإما أن يُسلم زوجها أو يجب التفريق بينهما.

ومما يؤيد هذا الاستدلال أنَّ الله ﷻ أباح للمسلمين نكاح المهاجرات مطلقاً، ولم يجعل لزواجهن من المشركين حرمةً فقال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[4].

هذا ما أخذه الشافعي من مجموع الآيتين اللتين لا تغيبان - أو لا ينبغي ذلك على

(1) الأم [6/ 16].
(2) سورة البقرة آية 221.
(3) سورة الممتحنة آية 10.
(4) سورة الممتحنة آية 10.

الأقل - عن بالِ كل من يرى نفسه أهلاً لقراءة كتب الشافعي؛ لكن يبدو أنَّ زكريا أوزون لم يسمع بهاتين الآيتين من قبل فقال[1]: **(وكما نرى فلا يوجد في قول الإمام الشافعي أيُّ نصٍّ من كتابٍ أو سنةٍ).**

ولو رجع زكريا إلى باب ما جاء في نكاح إماء المسلمين وحرائر أهل الكتاب من كتاب الأم لوجد الشافعيَّ يقول[2]: (قال الله تَبارَكَ وتعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾[3].

وقالَ تَبارَكَ وتعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴾[4].

فَنَهَى اللهُ ﷻ فِي هاتَيْنِ الآيَتَيْنِ عَن نِكاحِ نِساءِ المُشْرِكِينَ، كَما نَهَى عَن إنْكاحِ رِجالِهِمْ). وهذا النص - الذي تعمدنا نقله كاملاً - يدل على أنَّ الشافعي لم يكن جاهلاً بهما حينما قرر بطلان نكاح الكافر للمسلمة؛ لكن هل يتوجب على الشافعي أن يعيد الاستدلال بهما في جميع المواضع؟!

ولم يخطئ زكريا على الشافعي فقط؛ بل كذب عليه وعلى غيره من الأئمة فبنى على جهله المركب قولَه عن الشافعي[5]: **(وهو - كغيره من الأئمة - يعتمد في ذلك على قوامة الرجل على المرأة، والتي سبق وبحثنا فيها في فقراتٍ سابقةٍ. وعلى رأيه في فهم الآيات التي تطبق أحكامها على الذكور لا الإناث).**

وهنا أطلب من زكريا أن يذكر لنا ما هي الآية المتعلقة بهذا الموضوع التي يراها الشافعي في أصل صيغتها خاصةً بالذكور دون الإناث.

---

(1) جناية الشافعي [ص132].
(2) الأم [6/ 406].
(3) سورة الممتحنة آية 10.
(4) سورة البقرة آية 221.
(5) جناية الشافعي [ص132].

المرأة لا تتسرى بعبدِها

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (وَكـانَ فِي قَوْلِ الله عز وجل: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ ﴾[2]، بَيانُ أَنَّ المُخاطَبينَ الرِّجالُ لا النِّساءُ، فَدَلَّ على أَنَّهُ لا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَن تكونَ مُتَسَرِّيَةً بِما مَلَكَتْ يَمِينُها؛ لأَنَّها مُتَسَرَّاةٌ أَو مَنْكُوحَةٌ، لا ناكِحَةٌ إلا بِمَعْنى أَنَّها مَنْكُوحَةٌ).

ذكر تعالى في مطلع سورة المؤمنون صفات المؤمنين الذي وصفهم بالفلاح، والأصل في هذه الصفات اشتراك الرجال والنساء فيها؛ بل هذا ما نقطع به في أكثر تلك الصفات، كالخشوع في الصلاة، والإعراض عن اللغو، وأداء الزكاة...

لكن عندما نظر الشافعي في استثنائه تعالى لما ملكت اليمين من حفظ الفروج تردد نظره في كون الآية من العام الباقي على عمومه، أم هو من العام الذي أريد به الخصوص.

ولما كان الإسلام ينظر إلى العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة على أنَّ الرجل هو البادئ فيها وهو البادئ بطلب الاستمتاع، ولذا فقد أوجب على الرجل عدداً من الواجبات في مقابل قضاء وطره من أهله.

فقد جعل الإسلام الزَّوجَ هو المكلف بدفع المهر إلى الزوجة بنص قوله عز وجل: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾[3]، قال الشافعي رضي الله عنه [4] : (فَأَمَرَ اللهُ الأَزْواجَ بِأَن يُؤْتُوا النِّساءَ أُجُورَهُنَّ وَصَدُقاتِهِنَّ، وَالأَجْرُ هو الصَّداقُ، والصَّداقُ هُوَ الأَجْرُ والمَهْرُ).

---

(1) الأم [6/ 247].
(2) سورة المؤمنون آية 5 - 6.
(3) سورة النساء آية4.
(4) الأم [6/ 149].

وجعل الزوج هو المتكفل بالإنفاق على زوجته وكسوتها وسكناها. قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ [1] : (وفِي قَوْلِ اللهِ تَبارَكَ وتَعالَى فِي النِّساءِ: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾[2]، بَيانُ أَنَّ عَلَى الزَّوْجِ مَا لا غِنَى بامْرَأَتِهِ عَنْهُ مِن نَفَقَةٍ وَكُسْوَةٍ وسُكْنَى).

فأخذ الشافعي من هذه المسائل وغيرها قاعدةً مطردة وهي أنَّ الرجل هو الطرف الأعلى والمُبْتَدِئ في تلك العلاقة، وأنَّ له السيادة والقوامة فيها.

وحينئذٍ فإذا أباح الإسلام للمرأة التَّسَرِّي والاستمتاع بعبدها، فإنَّ (تشاكساً ومفسدةً اجتماعيةً تنشآن من وراء فتح هذا المجال؛ ذلك لأنَّ المرأة بحكم كونها سيدةً لرقيقها الذي هو تحت سلطانها تتمتع بالسيادة والقوامة عليه، فإذا اقترن رقيقها بها كان له عليها - من جراء ذلك - السيادة والقوامة.

ولا شك أنَّ مفسدةً إنسانية واجتماعية كبرى تنشأ من وراء هذا التشاكس؛ بل التناقض)[3].

ولأجل وجود هذا التناقض رأى الشافعي أنَّ المرأة غير داخلة في استثنائه تعالى لملك اليمين من حفظ الفروج، وإن كانت في الأصل داخلةً في الخطاب، إلا أنَّها خرجت بدليل، فكانت الآية من العام الذي أريد به الخصوص[4].

وهذا ما قصده الشافعي بأنَّ المرأةَ مُتَسَرَّاةٌ ومَنْكُوحَةٌ لا مُتَسَرِّيَةٌ ولا ناكحةٌ، أي: أنَّ الرجل هو الطرف الأعلى في هذه العلاقة، وبالتالي سينشأ ذلك التناقض الذي شرحناه إن أجزنا للمرأة الاستمتاع بعبدها.

وإذا كان الشافعي قد رأى أنَّ هذه الآية قد أريد بها الخصوص؛ فإنَّما ذهب إلى هذا الرأي لأدلة قامت لديه، وليس ذلك لأنَّه يرى (أنَّ الخطاب للذكور والأحكام

(1) الأم [6/ 226].
(2) سورة النساء آية 3.
(3) ما بين القوسين من كتاب هذه مشكلاتهم للدكتور محمد سعيد البوطي [ص69].
(4) وقد تكلمنا عن تأصيل الشافعي للعام الذي أريد به الخصوص في كتابنا هذا [ص94-95].

للرجال). في صيغتها اللغوية كما يدعي زكريا[1].

على أنَّ الإسلام لم يجعل الأبواب موصدةً أمام المرأة التي ترغب في الاستمتاع برقيقها؛ بل فتح لها طريقاً آخر وهو أن تعتق رقيقها هذا الذي تحبه وتُصِرُّ على التمتع به، ثم تتزوج به، وحينئذٍ تصل لما تصبو من خلال هذا الطريق.

---

(1) جناية الشافعي [ص135].

المرأة لا تزوج نفسها

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (فَأَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّها فَلا نِكاحَ لَها).

لا شك أنّ أكبر الفروق بين الفاحشة وبين عقد النكاح هو الإشهار، بمعنى استفاضة خبر نكاح الزوجين في المجتمع، وأن ينتشر بين الناس المحيطين بالزوجين أنَّ فلانة زوجة فلان، فإذا حصل حملٌ وإنجاب فسيجزم الجميع بأنَّ فلاناً هو والد المولود الجديد.

وأدنى مستويات هذا الإشهار أن يكون أقرباء الزوجة - لا سيما والدها وإخوتها - على علم بزواجها، وأن يحضروا عقد قرانها؛ إذ لو تزوجت بدون علم أحدٍ فمن المحتمل وقوعها ضحية زوجٍ يهرب عند أول بارقة مسؤولية يصطدم بها.

لذا قرر كثيرٌ من فقهاء الإسلام - ومنهم الشافعي - عدم صحة النكاح بلا ولي، وقد أخذوا ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية.

فقد نهى تعالى عن عضل النساء اللاتي خرجن من عدة طلاقٍ أو وفاة فقال: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾[2]، وإذا كانت المرأة قادرةً على الزواج بنفسها فأيُّ معنى يكون لنهي الأولياء عن عضلهنَّ؟!

وقد استدل الإمام الشافعي رضي الله عنه[3] بهذه الآية، وأشار إلى وجه الاستدلال بها فقال[4]: (لِأَنَّهُ إِنَّما يُؤْمَرُ بِأَلَّا يَعْضِلَ المَرْأَةَ مَن لَهُ سَبَبٌ إِلى العَضْلِ بِأَن يَكُونَ يَتِمُّ بِهِ نِكاحُهُ مِن الأَوْلِياءِ).

ويؤكد الشافعي ما استنبطه من الآية الكريمة بحديثٍ من السنة النبوية - بناءً على

(1) الأم [6/ 35].
(2) سورة البقرة آية 232.
(3) الأم [6/ 31].
(4) الأم [6/ 32].

حُجيتها عنده - فقال[1] رضي الله عنه: (أَخْبَرَنا مُسْلِمٌ وَسَعِيدٌ وعَبْدُ المَجِيدِ، عَن ابن جُرَيْجٍ، عن سُلَيْمانَ بنِ مُوسى، عن ابنِ شِهابٍ، عن عُرْوَةَ بنِ الزُّبَيرِ، عن عائشَةَ رضي اللهُ تعالى عنها أَنَّ رَسولَ اللهِ ﷺ قال: {أَيُّما امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّها فنِكاحُها باطِلٌ، فَنِكاحُها باطِلٌ، فَنِكاحُها باطِلٌ...}).

هنا أخذ الشافعي من الآية الكريمة والحديث الشريف أنَّ زواج المرأة بلا ولي باطلٌ، وبالتالي **(فالمرأة - وإن كانت وزيرة اليوم - لا يمكنها - حسب ما ورد - الزواج من دون موافقة وليها، ولا يمكنها أن تكون ولية ابنتها أو أختها أو حتى نفسها)**[2].

ولا أدري ماذا لو ارتبطت الوزيرة برجل بلا علم أحد من أوليائها، وحصل بينهما حمل فطلقها ذلك الرجل وهرب، فما موقف تلك الوزيرة من أهلها ومن المجتمع؛ بل من الدولة ككل؟!

إن كان زواج تلك الوزيرة بعلم من أوليائها فما المانع أن يتولى عقدها أحدهم؟ وإن كان بلا علم منهم فما الفرق بين زواجها وبين الفاحشة؟!

واعتقادي أنَّ المرأة المسلمة لا مانع لديها في ذلك ما دام هذا هو الذي يدل عليه القرآن الكريم، وحينئذٍ يكون هذا الحكم هو إرادة الله عز وجل الأعلم بما يصلحها.

لكنَّ اشتراط الولي لنكاح المرأة لا يعني إجبارها على الزواج ممن لا ترضاه؛ بل لا بد من استئذانها، **قال الإمام الشافعي**[3] رضي الله عنه: (فَأَيُّ وَلِيٍّ امْرَأَةٍ ثَيِّبٍ أَو بِكْرٍ زَوَّجَها بِغَيْرِ إِذْنِها فَالنِّكاحُ بَاطِلٌ؛ إلا الآباءِ فِي الأَبْكارِ). وقد جاء استثناء الآباء في عدم وجوب استئذانهم من بناتهم الأبكار جرياً على الأصل من أنَّ الأب لا يختار لابنته إلا من هو أهلٌ لها يصونها ويحميها.

---

(1) الأم [6/ 32 - 33].

(2) جناية الشافعي [ص133].

(3) الأم [6/ 47].

ومع ذلك، فليس لوليٍّ من الأولياء - أباً أو غير أب - أن يزوجها بمن ليس أهلاً لها، قال **الإمام الشافعي** رَحِمَهُ اللَّهُ[1]: (لَا أَعْلَمُ فِي أَنَّ لِلْوُلَاةِ أَمْراً مَع المَرْأَةِ فِي نَفْسِها شَيْئاً جُعِلَ لَهُمْ أَبْيَنَ مِن أَن لا تُزَوَّجَ إلا كُفْؤاً).

ولا يجوز لولي المرأة أن يأخذ شيئاً من مهرها، **قال الإمام الشافعي** رَحِمَهُ اللَّهُ[2]: (وَأَما الصَّداقُ فَهِيَ أَولى بِهِ مِن الوُلاةِ، وَلَوْ وَهَبَتْهُ جازَ). أي: أنَّ الصداق ملك للمرأة لا يجوز لغيرها أخذه إلا بطريق شرعي كالهبة.

وإذا طلبت المرأة الزواج ممن هو كفؤٌ لها فامتنع وليُّها من تزويجها فهو عاضلٌ لها، **قال الإمام الشافعي** رَحِمَهُ اللَّهُ[3]: (وَإِنَّما العَضْلُ أَن تَدْعُوَ إلى مِثْلِها أَوْ فَوْقِها فَيَمْتَنِعَ الوَلِيُّ). والعضل معصية، **قال الإمام الشافعي** رَحِمَهُ اللَّهُ[4]: (والوَلِيُّ عاصٍ بِالعَضْلِ). ومن حق المرأة إذا رفض وليُّها تزويجها بالكفؤ الذي تريد الزواج منه أن ترفع أمره إلى القاضي، **قال الإمام الشافعي** رَحِمَهُ اللَّهُ[5]: (فَإِن كانَ الوَلِيُّ عَاضِلاً أَمَرَهُ القَاضِي بالتَّزْوِيجِ، فَإِن زَوَّجَ فَحَقٌّ أَدَّاهُ، وَإِن لَم يُزَوِّجْ فَحَقٌّ مَنَعَهُ، وَعَلى السُّلْطانِ أَن يُزَوِّجَ أَو يُوَكِّلَ وَلِيّاً غَيْرَهُ فَيُزَوِّجَ).

وبعد هذا العرض لبعض أحكام الولاية في النكاح، وهذه الاحترازات المانعة لتسلط الأولياء على النساء، نخلص إلى أنَّ الهدف من اشتراط الولي ليس شيئاً سوى ما بدأنا به حديثنا من أنَّ فتح باب الزواج للمرأة بنفسها قد يجرئ بعض النساء على الزواج خفية، مما يحتمل وقوعها ضحية ارتباط بشخص يرميها فور حصوله على ما يصبو إليه من لذة.

---

(1) الأم [6/ 39].
(2) الأم [6/ 39].
(3) الأم [6/ 35].
(4) الأم [6/ 35].
(5) الأم [6/ 35]. بتصرف يسير.

تسليم المرأة لزوجها وعدم منعها عنه

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (إذا مَلَكَ الرَّجُلُ عُقْدَةَ المَرْأَة، فَأَرادَ الدُّخُولَ بها، فَإن كانَ مَهْرُها حَالّاً أو بَعْضَهُ لَمْ تُجْبَرْ على الدُّخُولِ عَلَيْهِ حَتَّى يَدْفَعَ الحَالَّ مِنْهُ إلَيْها.

وَإن كانَ دَيْناً كُلُّهُ أُجْبِرَتْ عَلَى الدُّخُولِ عَلَيه مَتَى شاءَ، لا وَقْتَ لَها في ذلكَ أكْثَرُ مِن يَوم لِتُصْلِحَ أَمْرَها ونَحْوَهُ، لا يُجاوِزُ بِها ثَلاثاً إن كانَتْ بالِغاً وَيُجامَعُ مِثْلُها، وَسَواءٌ في هذا المَمْلُوكَةُ وَالحُرَّةُ.

وَلَيْس لِوَلِيِّ الحُرَّةِ ولا لِسيِّدِ الأَمَةِ مَنْعُهُ إياها إذا دَفَعَ صَداقَها إن كانَ حالّاً أو ما كانَ حالّاً مِنْهُ).

إذا أذنت المرأة لوليها بتزويجها بمن ترضاه - حسب ما بيناه في الموضوع السابق - وحصل العقد، فمتى يحق له أن يستوفيَ الزوج ما أباحه الله له من زوجته؟

هذا السؤال هو ما يجيب عنه الشافعي؛ إذ يقرر أنَّ هذه المسألة لا تخلو من أحد خمس حالات:

الحالة الأولى: أن تقرر الزوجة أن يكون المهر مؤجلاً، وترضى بذلك.

الحالة الثانية: أن يكون المهر معجلاً ويسلمه الزوج كاملاً قبل العقد أو بعده مباشرةً.

الحالة الثالثة: أن يكون بعض المهر معجلاً، وترضى الزوجة أن يكون باقيه مؤجلاً، وتكون الزوجة قد استلمت القدر المعجل من مهرها.

وفي هذه الحالات الثلاث يكون تسليم الزوجة لزوجها نتيجةً منطقية لرضاها بهذا الزوج وأذنها لوليها بتزويجها، ولمباركتها للعقد، وقبولها باستلام مهرها أو رضاها بتأجيله فيما لو كان مهرها أو بعضه مؤجلاً.

---

(1) الأم [6/ 247].

فإذا امتنعت - بعد كل هذا الذي صدر منها - من تسليم نفسها لزوجها (**أُجْبِرَتْ على الدخول إلى بيت الزوجية**)[1]؛ ليس لأنَّها (**لا تملك نفسها وهي كالسلعة**)، كما يقول زكريا أوزون[2]؛ بل لأنَّ امتناعها من ذلك بعد أن أذنت في تزويج نفسها، وقبضت المعجل من صداقها، عَبَثٌ لا معنى له، والعابث بحقوق الآخرين يُجْبر على أدائها.

والدليل على أنَّ المرأة في مثل هذه الحالة لا تزال مالكةً لنفسها أنَّه لو تغير رأيها في قبول الزوج، وأرادت فسخ نكاحها منه، فإنَّ لها في ذلك طريقين:

لأنَّ كراهيتها لزوجها إن كانت لعيبٍ شرعي فيه بلغها عنه، فإنَّ بإمكانها رفع أمره إلى القاضي، وإن صح ما بلغها فسخ القاضي نكاحهما.

وأما إن كان رفضها للزواج بسبب أمرٍ بدا لها، أو لظهور أنَّ الأصلح لها عدم زواجها في سنِّها هذه، فإنَّ بإمكانها إرجاع مهرها له في مقابل تطليقها منه.

الحالة الرابعة: أن يكون مهر المرأة معجلاً ولم تستلم منه شيئاً.

الحالة الخامسة: أن يكون بعض المهر معجلاً، والباقي مؤجلاً، ولم يسلم الزوج لها شيئاً من البعض المعجل.

ولأنَّ الإسلام يجعل نصب عينيه في كثير من الأحكام الوقاية من الأسباب المؤدية إلى النزاعات والخصومات، فقد شرع ما يحفظ حقها في المهر الذي أمر الله الزوج بدفعه لها، بأن لا تسلم نفسها لزوجها إلا بعد استيفاء ما لها من حقوق.

هذا ولا أظنُّ عاقلاً يشك في أنَّ أخذ مثل هذه التدابير المانعة للزوجين من التنازع في بداية حياتهما الزوجية من أعظم الأسباب الكافلة لهما بحياةٍ زوجيَّةٍ سعيدةٍ وهانئة.

وإذا كانت الزوجة هي المالكة لمهرها - كما نقلنا عن الشافعي في موضوع سابقٍ[3] - وأنَّه ليس لأحدٍ من أوليائها شيء منه إلا بالطريق الشرعي، عرفنا أنَّ زكرياً

---

(1) جناية الشافعي [ص133].
(2) المصدر السابق [ص133].
(3) [ص300] من كتابنا هذا.

أوزون لم يكن دقيقاً في قوله[1]: **(فإذا قبض وليُّها مُقَدَّمَ صَداقِها أجبرت على الدخول إلى بيت الزوجية كما يقول الشافعي في ذلك...)**.

ولا أدري!! أين وجد زكريا ذلك في نص الشافعي الذي نقلناه أول هذا الموضوع، والذي نقله زكريا بعد كلامه هذا مباشرة[2]؟!!

---

(1) جناية الشافعي [ص133].

(2) المصدر السابق [ص133].

ماذا لو أكره الزوج زوجته على وطئها في الدبر؟

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ [1] : (فَإذا أَصابَها فِيما هُناكَ لَمْ يُحَلِّلْها لِزَوْجٍ إن طَلَّقها ثَلاثاً، وَلَم يُحْصِنْها، وَلا يَنْبَغِي لها تَرْكُهُ، وَإن ذَهَبَتْ إلى الإمامِ نَهاهُ، فَإن أَقَرَّ بِالعَوْدَةِ لها أَدَّبهُ دُونَ الحَدِّ، وَلا غُرْمَ عَلَيْه فِيهِ لَها؛ لِأَنَّها زَوْجَةٌ).

شرع الإسلام النكاح ليكفل للشاب والشابة علاقةً شريفة يقضون بها وطرهم، تتسم تلك العلاقة بالجمع بين أمرين:

الأول: المحافظة على بقاء النسل الإنساني؛ حفاظاً على إعمار الأرض الذي أراده الله من البشر بعد أن خلقهم، ولهذا كان اللواط والسحاق مُحَرَّمان؛ إذ لو اكتفى الرجال بالرجال، والنساء بالنساء، لانقرض النوع الإنساني من على وجه الأرض، هذا بالإضافة إلى شذوذ هذين الفعلين، ومخالفتهما للفطرة السليمة.

والثاني: الأمن من اختلاط الأنساب إذا تركت العلاقات بين الجنسين بلا ضبط ولا تقييد، ولهذا حرم الله الزنا حتى لا ينشأ جيل لا يعرف آبائه.

ومن منطلق الأمر الأول جاء تحريم وطء الزوج لدبر زوجته؛ فالإسلام لم يبح له إلا ما هو مظنة حصول الولد، وليس هذا المكان مظنة لحصول الولد.

لكن قد يدور في عقل أحد الأزواج أنَّ عقد النكاح يبيح له الاستمتاع بزوجته في جميع الأماكن وبشتى الطرق، فيطلب من زوجته ما يجهل كونه محرماً شرعاً.

فإذا حدث ووصل هذا الزوج إلى بغيته هذه - طوعاً من الزوجة أو كَرهاً - فقد وقع في كبيرة من كبائر الذنوب؛ لكن لا يترتب على هذا النوع من المعاشرة الجنسية ما يترتب على الجماع المباح من أحكامٍ شرعية.

---

(1) الأم [6/ 246].

فمن المعلوم أنَّ الزوجة إذا طلقها زوجها ثلاثاً لا تحل لطليقها إلا بعد زواجها من رجل آخر ومعاشرته لها، فإذا لم يجامعها إلا في الدبر فإنَّ هذه المعاشرة لا تحلل رجوعها لزوجها الأول؛ لأنَّ هذا الجماع محرم وغير معتبر، هذا بالنسبة للأحكام المترتبة على هذا الفعل.

أما بالنسبة لموقف الزوجة من هذا الطلب الذي يطلبه زوجها، فيحرم على الزوجة أن تطاوعه على ذلك؛ بل تحاول ثنيه عن عزمه، وتذكيره بحكم هذا الفعل المشين، وتخويفه من عقاب الله ﷻ.

فإن لم يرعو عن هذا الفعل رفعت أمره للحاكم؛ لينهاه ويؤدبه؛ وحتى هذه اللحظة (لا يَنْبَغِي لها تَرْكُهُ)[1]، فقد يكفُّ عن هذا الفعل بعد رفعه إلى الحاكم مباشرة، وبالتالي لا تبقى حاجة لتمزيق الأسرة بسبب احتمال لا يزال في علم الغيب.

لكن هل فعلاً أنَّ الشافعي يرى أنَّ المرأة **(لا يمكنها ترك زوجها وإن كان شاذاً)**. كما يستنتج زكريا[2] من النص الذي نقلناه عن الشافعي؟!

في كتابه أحكام القرآن[3] وعند قوله ﷻ: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾[4]، **يقول الإمام الشافعي** رضي الله عنه: (أَن تَكُونَ تَكْرَهُ الرَّجُلَ حَتَّى تَخافَ أَلا تُقِيمَ حُدُودَ الله بأداءِ ما يَجِبُ عَلَيها لَهُ أو أَكْثَرِهِ إلَيْه، وَيَكُونَ الزَّوْجُ غَيْرَ مانعٍ لَها ما يَجِبُ أَو أَكْثَرَهُ، فَإذا كانَ هذا حَلَّت الفِدْيَةُ للزوج).

نأخذ من هذا أنَّ المرأة لو كرهت هذا الزوج - بسبب تكراره طلب هذا الفعل السَّيء - فيجوز لها أن تُخالِعَه بأن تدفع له مبلغاً في مقابل افتراقهما وتطليقه لها.

---

(1) الأم [2/ 246].
(2) جناية الشافعي [ص134].
(3) [ص217]
(4) سورة البقرة آية 229.

تأخير وجوب نفقة الزوجة عن نفقة النفس والولد

قال الإمام الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ [1]: (أَخْبَرَنا سُفيانُ، عن ابنِ عَجْلانَ، عن سَعِيدِ بن أَبي سَعيد، عن أَبي هُرَيْرَةَ قال: «جَاءَ رَجُلٌ إلى النَّبيِّ ﷺ فَقال: يا رَسولَ الله عِنْدي دِينارٌ.

قالَ: {أَنْفِقْهُ عَلى نَفْسِكَ}.

قالَ: عِنْدي آخَرُ.

قالَ: {أَنْفِقْهُ عَلى وَلَدِكَ}.

قالَ: عِنْدي آخَرُ.

قال: {أَنْفِقْهُ عَلى أَهْلِكَ}.

قالَ: عِنْدي آخَرُ.

قال: {أَنْفِقْهُ عَلى خَادِمِكَ}.

قالَ: عِنْدي آخَرُ.

قالَ: {أَنْتَ أَعْلَمُ}).

قد عرفنا[2] أنَّ الفقه الإسلامي يبحث في أحكام جميع الأفعال التي يمكن صدورها من الإنسان، وهو أيضاً يبحث في جميع الاحتمالات التي قد تطرأ على الإنسان بسبب تغيير في مجرى الأحداث، سواء كان ذلك باختياره أم رغماً عنه.

ولهذا فإنَّه لما قَرَّرَ علمُ الفقه أنَّ الرجل الراشد مطالب بتوفير حاجات زوجته وأولاده الصغار من نفقة ولباس وسكنى، فقد جعل سقف ذلك مفتوحاً ما دام رَبُّ الأسرة قد تجاوز بذلك أدنى قدر لائق بأمثالهم، بحيث لا يكونون مثاراً للشفقة أو

(1) الأم [6/ 224].

(2) [ص32] من كتابنا هذا.

السخرية ممن يخالطونه، فمتى كانت نفقته كافية لهم جميعاً فإنَّ أحداً لن يسأله هل قدمت نفسك أولاً أم زوجك أم أولادك الصغار؟

لكنَّ سؤالاً يقفز ببال الباحث في الفقه الإسلامي عند استعراضه ما يطرأ على مسألة النفقة من احتمالات وهو: ماذا لو كان مدخول رب الأسرة قليلاً جداً بحيث يضيق عن استيعاب حاجات الأب والزوجة والأولاد معاً؟

ولعمري لهو احتمالٌ يفرض نفسه بشدة؛ لا سيما لو افترضنا أنَّ حادثاً مروعاً أو إصابة عمل كتبها الله على رب الأسرة مما جعله عاجزاً عن تأمين نفقة نفسه وأهل بيته.

هنا كان لا بد على الفقيه أن يضع سُلَّم أولويات يكون بمثابة المرجع عند الحاجة إلى التعامل مع مثل هذه الحالات.

وبالبحث في كتب الإمام الشافعي لم نجد إلا أنَّه روى حديثاً مرفوعاً عن النبي ﷺ قد يفهم منه ترتيب النفقة على الأهل والأولاد والزوجة.

لكن كما لا يخفى على القارئ، فإنَّنا لا نستطيع أن نُلزم الشافعيَّ بمدلول هذا الحديث الذي رواه؛ إلا بشرطين:

الأول: أن نجد كلاماً للشافعي يدل على أنَّه يأخذ بمدلول هذا الحديث، وأنَّه لم يتوقف عن الأخذ به بسبب وجود أدلة معارضة من الكتاب أو السنة النبوية.

الثاني: أنَّ نجد في كلام الشافعي أيضاً ما يدل على أنَّه فهم من هذا الحديث أنَّه على الترتيب، وليس لمجرد تعداد جهات القرابة التي تجب النفقة على الشخص بسببها.

بحثت كثيراً في كتب الشافعي لأجد ما يدل على أحد هذين الشرطين فلم أجد؛ فضلاً عن أنَّ زكريا أوزون لم يذكر حرفاً واحداً يدل على أحدهما[1].

---

(1) جناية الشافعي [ص134].

بل على العكس من ذلك وجدت في كتب أئمة المذهب الشافعي الجزم بأنَّ نفقة الزوجة مقدمة على نفقة جميع الأقارب، بما فيهم الأولاد والأب والأم[1]؛ بل قال إمام الحرمين الجويني[2]: (ولم أر في الطرق ما يخالف ذلك، لا تصريحاً، ولا رمزاً).

ويلزم من هذا أنَّهم وقفوا في كلام الشافعي - أو ما روى عنه تلاميذه شفهياً على الأقل - على ما يصرح بأنَّه لم يفهم من الحديث أنَّه على الترتيب، وأنَّه وقف على أدلة توجب تقديم نفقة الزوجة.

فإذا تقرر هذا الأمر بطل قول زكريا أوزون[3]: (**وهكذا ففي أيامنا المعاصرة - إذا استثنينا الخادم والرق - يصبح ترتيب المرأة الأخير في نفقة الأسرة، لها وعليها أن تعي ذلك**)؛ لأنَّه قد اتضح أنَّ المرأة ليست الأخيرة في نفقة الأسرة.

(1) الشرح الكبير للرافعي [10/ 82]، وروضة الطالبين للنووي [9/ 93].
(2) نهاية المطلب [15/ 537].
(3) جناية الشافعي [ص134].

إلزام المرأة المَطلّقة والمتوفى عنها زوجها بالعدة

قال الشافعي[1]: (جَعَلَ اللهُ تَبارَكَ وتَعالى عِدَّةَ مَن تَحِيضُ مِن النِّساءِ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ، وَعِدَّةَ مَن لم تَحِضْ ثَلاثَةَ أَشْهُرٍ).

وقال أيضاً[2]: (ذَكَرَ اللهُ ﷻ العِدَدَ مِن الطَّلاقِ بِثَلاثَةِ قُرُوءٍ وَثَلاثَةِ أَشْهُرٍ، ومِن الوَفاةِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْراً).

قال الله ﷻ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[3].

وقال جل ذكره: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[5].

بالتأمل في هذه الآيات الكريمة نأخذ منها الأحكام الفقهية الآتية:

الأول: أنَّ المرأة المطلقة إذا كانت ممن يحيض فيجب عليها أن تعتد فلا تتزوج مدة ثلاثة قروء.

الثاني: أنَّ المطلقة التي انقطعت عادتها لوصولها إلى سنِّ اليأس تعتد مدة ثلاثة أشهر، ومثلها من لم تبلغ سن الحيض بعد.

الثالث: أنَّ الزوجة إذا توفي عنها زوجها فإنَّها تعتد أربعة أشهر وعشرة أيام.

(1) الأم [6/ 534].
(2) الأم [6/ 550].
(3) سورة البقرة آية 228.
(4) سورة الطلاق آية 4.
(5) سورة البقرة آية 234.

ولأنَّ هذه الأحكام أوامر إلهية مذكورة في القرآن الكريم الذي ثبت لدى المسلمين - بالدليل العقلي القاطع - أنَّه كلام الله ﷻ الحقُّ المبينُ، فليس أمامنا سوى التسليم بالأمر الرباني، والمبادرة لتنفيذه ولو لم نعرف الحكمة منه.

لكنَّ الانصياع لأمر الله والمبادرة لتطبيقه لا يمنع الاجتهاد وبذل الوسع في التأمل في الحكمة من تلك الأحكام، فـ(**إعمال العقل فيها للوصول إلى جوهر غاياتها ودلالاتها أمرٌ مطلوب إن لم يكن مفروضاً**)[1].

لهذا فقد حاول فقهاء الإسلام البحث في الحكمة المقصودة من تشريع العدة حسب ما ورد في الآيات الشريفات، وتوصلوا إلى عدد من الحكم نقل زكريا أوزون[2] بعضها مثل:

1 - براءة الرحم: أي: ضمان أن لا تكون المرأة حاملاً فتضيع بذلك الأنساب.

2 - التعبير عن حزن المرأة وبيان وفائها للزوج في حالة وفاته، ومحاولة نسيانه في حالة طلاقه.

3 - وجوب تنفيذ أحكام الله ﷻ من دون الخوض فيها؛ إذ إنَّ غاية الشرع وأحكامه مصلحةُ الإنسان دوماً، وعلينا الطاعة فيما نعلم ونجهل من حكمته).

وقد نظر فقهاء الإسلام - كما أشرنا قبل أسطر - إلى ما توصلوا إليه من بعض أسرارٍ لتلك الأحكام على أنَّها حِكَمٌ، لا على أنَّها علل تدور مع الحكم حيث دار.

أما زكريا فيحاول أن يجعل براءة الرحم وحدها فقط علة لتشريع العدة توجد حيث وجدت العلة، فيقول[3]: (**وإذا كانت القاعدة التي وضعها الأئمة أنفسهم - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - في علم أصول الفقه بأنَّ الحكم يدور مع العلة في وجوده وعدمه، فإن وُجِدَ الحكمُ وُجِدَت العلة، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم:**

---

(1) جناية الشافعي [ص161].
(2) المصدر السابق [ص159 - 160].
(3) المصدر السابق [ص161].

فإنَّ علة الأحكام الواردة في آيات العدة الكريمة السابقة - وهي ضمان براءة الرحم «ضمان عدم حمل المرأة» - قد انتفت بتطور العلوم على كافة الصُّعُد اليوم من معرفة الحمل إلى نوع الجنين إلى تحديد نوعه وحتى استنساخه.

وبذلك نتيجةً لانتفاء علة الحكم فإنَّ الحكمَ نفسه ينتفي ولا يكون واجب التطبيق شرعاً).

وحتى لا يتشتت بحثنا فلنقصر نظرنا على السؤال التالي: هل براءة الرحم علة لوجوب العدة كما يزعم زكريا؟!

نحن إذا طبقنا المنهج الأصولي الذي يسير عليه الشافعي، ومن جاء بعده من الأصوليين، فسنتوصل إلى أنَّ براءة الرحم ليست علة لوجوب العدة على المرأة المطلقة أو المتوفى عنها، لماذا؟

لسببين:

السبب الأول: أنَّ من شروط العلة وجودها في جميع الصور المنصوص عليها، فإذا كان وصفٌ ما مفقوداً في بعض تلك الصور دل على أنَّ ذلك الوصف ليست علةً للحكم.

وبشيء من التأمل في الآيات التي بدأنا بها حديثنا نجد أنَّ براءة الرحم ليست موجودة في بعضها، فمثلاً لو كانت براءة الرحم هي العلة لما وجبت العدة على المرأة التي بلغت سنَّ اليأس - لأنَّ احتمال حملها شبه معدوم - ومع ذلك فالآية الثانية تنص على وجوب اعتدادها ثلاثة أشهر.

والسبب الثاني: اختلاف مرتبة الحكم، بمعنى أنَّه لو كانت علة الحكم براءة الرحم فلماذا اختلفت العدة بين ثلاثة أشهر للآيسة من الحيض، وبين أربعة أشهر وعشرة أيام للمتوفى عنها زوجها، وبين مدة الحمل للمطلقة الحامل، أو الحامل التي توفى عنها زوجها، وبين ثلاثة قروء للمُطَلَّقةِ التي تحيض وليست حاملاً ؟!

ومن بدائه العقول أنَّ العلة الواحدة يجب أن يصدر عنها حكم واحد، لا أحكام متعددة مختلفة، ويكمن سِرُّ استحالة ذلك في أنَّ اتحاد صورتين ما في علةٍ واحدةٍ يُجيز نَقْلَ حكم كل صورة إلى الصورة الأخرى، بينما النص خصَّ كل صورة بحكمٍ خاص، فيكون جمعهما في علةٍ واحدةٍ يعود على النص بالنقض.

وبما أنَّ العلة مستنبطةٌ من النص فهي تبعٌ له، وغير جائزٍ نقض التابع لمتبوعه؛ لأنَّه في هذه الحالة ينقض نفسه.

وكما عرفنا بهذين السببين بطلان كون براءة الرحم علة وجوب العدة، عرفنا بطلان كون حزن المرأة على فراق زوجها علة لهذا الحكم أيضاً.

أما أولا: فلأنَّ كثيراً من المطلقات لا حزن لديهنَّ على فراق أزواجهن؛ بل بعضهنّ يملأ الفرح قلوبهن بمناسبة انتهاء تجربة زواج فاشلة.

وثانياً: فلتعدد مراتب الحكم على النحو الذي شرحناه قبل قليل.

وبعد كل هذا التطواف والتَّنَزُّلُ مع زكريا نعود إلى **الإمام الشافعي، فنجده يقول**[1]: (والمُعْتَدَّةُ تَعْتَدُّ بِمَعْنَيَيْنِ: الاسْتِبْراءِ، وَمَعْنى غَيْرِ اسْتَبْراءٍ مَع اسْتِبْراءٍ، فَقَدْ جاءَتْ بحَيْضَتَيْنِ وطُهْرَيْنِ وَطُهْرٍ ثالِثٍ، فَلو أُريدَ بها الاسْتَبْراءُ كانَتْ قَدْ جاءَتْ بالاسْتَبْراءِ مَرَّتَيْنِ، وَلَكِنَّهُ أُريدَ بِها مَعَ الاسْتَبْراءِ التَّعَبُّدُ).

فالشافعي يعطينا في هذا النص سبباً ثالثاً لكون براءة الرحم ليست علةَ وجوب العدة؛ فلو كان الاستبراء هو العلة، لكفى في معرفة براءة رحم المرأة قُرْءٌ أو قُرْآن على الأكثر؛ أما اشتراط الثلاث فلا معنى له إلا أنَّ في المسألة أمراً تعبدياً لا يمكن تعليله.

وأخيراً، هب أنَّنا سلمنا جدلاً بأنَّ براءة الرحم علة وجوب العدة، فهل هذه العلة قد انتفت الآن كما يدعي زكريا أوزون؟

الحقيقة أنَّ ضرورة معرفة براءة الرحم لم تنتف الآن؛ لأنَّها الطريق الوحيد للوقاية

---

(1) الرسالة [ص264].

من اختلاط الأنساب، وهذا أمرٌ لا يختلف الناس في كونه مقصداً شرعياً وإنسانياً؛ فمن أبسط حقوق الطفل حينما يخرج إلى النور أن يرى فوق رأسه أباً يكون مسؤولاً عنه ويقوم بحمايته والإنفاق عليه.

إذن ما الذي تغير؟

الذي تغير في هذا الزمن أنَّه وبسبب تطور العلم أصبح لمعرفة براءة الرحم طريق أخرى غير التربص مدةً من الزمن.

وهنا نتساءل: ما الذي يجعلنا نلغي الطريق الذي نص الله ﷻ عليه في كتابه لمجرد اكتشاف طريق آخر لمعرفة براءة الرحم؟

هل يستطيع زكريا أوزون أن يأتي بدليل علمي أو عقلي يوجب علينا إلغاء الطريق المنصوص عليه في كتاب الله الكريم لصالح الطريق الآخر؟

إنَّ ما نراه يحصل لدى أهلنا وأقاربنا من تخبط الأطباء في تحديد موعد ولادة الجنين دليل قاطع على أنَّهم عاجزون عن معرفة وجود الحمل في مراحل مبكرة من تَكَوُّن الجنين، فلذا لم يبق في أيدينا من وسائل سوى التربص المدة التي أمر الله بها؛ تفادياً لوقوع أيِّ خطأ عند الحكم ببراءة الرحم مع وجود حمل في مراحله المبكرة.

لا يجب الجهاد على المرأة

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1]: (فَلَمَّا فَرَضَ اللهُ الجهادَ دَلَّ في كِتابِهِ ثُمَّ عَلى لِسانِ نَبِيِّهِ ﷺ أَنَّه لَمْ يَفْرِضْ الجِهادَ على مَمْلُوكٍ، أَو أُنْثى بالِغٍ).

وقال[2] رحمه الله: (وَقَدْ قالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ: ﴿ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ﴾[3]، فَدَلَّ عَلى أَنَّه أَرادَ بِذَلِكَ الذُّكورَ دُونَ الإناثِ؛ لِأَنَّ الإناثَ المُؤْمناتُ).

إلى أن قال الإمام الشافعي[4]: (وَشَهِدَ مَعَ النَّبي ﷺ القتالَ عَبيدٌ وَنِساءٌ وَغَيْرُ بالِغِينَ فَرَضَخَ لَهُم وَلم يُسْهِمْ، وَأَسْهَمَ لِضُعَفاءَ أَحْرارٍ بالِغِينَ شَهِدُوا مَعَهُ، فَدَلَّ ذَلكَ عَلى أَنَّ السُّهْمانِ إِنَّما تَكونُ فِيمن شَهِدَ القِتالَ من الرِّجالِ الأَحْرارِ، وَدَلَّ ذَلِكَ على أَنْ لا فَرْضَ في الجِهادِ عَلى غَيْرِهم).

قد عرفنا في موضع سابق من هذا الكتاب[5] أَنَّ الله ﷻ شرع الجهاد في الشريعة الإسلامية لنشر الإسلام في البلاد التي تمنع دخول الدعاة المسلمين إليها، وللدفاع عن أي بقعة من الدولة الإسلامية تطولها يد العدوان.

وقد أمر الله تعالى بالجهاد في آياتٍ كثيرة بصيغ عامةٍ، تشمل الإناث كما تشمل الذكور، وتشمل العبيد كما تشمل الأحرار، وتشمل الصغار كما البالغين.

لكن عند بحث الإمام الشافعي في معنى آيات الجهاد، وتعمقه في المقصود منها، وجد عدةَ أدلةٍ جعلته يتوصل إلى تحديد الداخلين في هذه الآيات، وهل هم الرجال الأحرار البالغين فقط، أم الآيات شاملة لكل المكلفين من رجال ونساء وأحرار وعبيد؟

(1) الأم [5/ 367 - 368].
(2) الأم [5/ 368].
(3) سورة الأنفال آية 65.
(4) الأم [5/ 368 - 369].
(5) [ص44] من كتابنا هذا.

من أهم تلك الأدلة أنَّ النبيَّ ﷺ لم يُلزم واحدةً من نساء المدينة المنورة بالقتال عندما كان يعلن نفير الجهاد كما في غزوة أحد، ومثل الذي حصل في غزوة الأحزاب عندما حاصر المشركون المدينة.

بل إنَّه عندما خرج بعض النساء معه ﷺ في بعض الغزوات لإطعام المقاتلين ومداواة الجرحى، لم يكن يُسهم لهنَّ من الغنيمة كإسهامه للمقاتلين، وهذا يعني أنَّ الخروج ليس واجباً عليهنَّ، وإلا فلو كان واجباً عليهنَّ لعاملهنَّ في قسم الغنيمة كما عامل غيرهنَّ من الرجال.

ومن خلال هذه الأدلة المستندة إلى فهم النبي ﷺ لآيات الجهاد خرج الشافعي بنتيجة منطقية مفادها أنَّ هذه الآيات مخصوصة بالرجال الأحرار البالغين، وإن كانت في أصل صيغتها اللغوية شاملة للرجال والنساء والأحرار والعبيد والبالغين وغيرهم.

وهذه النتيجة التي وصل إليها الشافعي لا تعني كونه **(يرى أنَّ كثيراً من أحكام الكتاب تطبق على الذكور لا الإناث، وتحديداً الرجال العاقلين الأحرار لا على النساء العاقلات)**، كما يزعم زكريا أوزون[1]؛ لأنَّ الأدلة الشرعية هي التي خصصت تلك الآيات بالرجال الأحرار البالغين، ولم يزعم الشافعي أنَّ تلك الآيات بصيغتها المجردة مخصوصة بهم.

وقد كنت أنتظر من كل الذين نصبوا أنفسهم حماة للذود عن حقوق المرأة والدفاع عنها تأييدَ الشافعي فيما ذهب إليه في مسألة جهاد المرأة؛ لأنَّ انخراطها في سلك المجاهدين، وتقييدها في سجلات الجيوش، وانضباطها بالأوامر العسكرية، يذهب بكثير من رقتها، ويقضي على أنوثتها، ويُشَوِّه جمالها الذي حباها الله إياه، فأين خصوصية المرأة التي أرادها الله لها حينئذٍ؟!

ثم ينتقل زكريا إلى الواقع الذي صَدَّعَ رؤوسنا بالإحالة عليه في كثير من المناسبات

(1) جناية الشافعي [ص131].

فيقول[1]: (وهنا يحضرني واقع الحال في هذه الأيام، فجيوش البلاد العربية الإسلامية هُزمت وكلها رجال أحرار أشداء أشاوس، والتي هزمتها جيوش كانت تقود طائراتها ودباباتها وغواصاتها النساء).

هكذا يتحدث زكريا وكأنَّ السبب الوحيد لانتصار تلك الجيوش على الجيوش العربية هو وجود نساء فيها، وكأنَّه يقول لقارئه:

الجيوش الغربية انتصرت على الجيوش العربية.

والجيوش الغربية فيها نساء مجنَّدات بخلاف الجيوش العربية.

إذن

يجب وجود نساء مُجَنَّدات في الجيوش العربية.

فهل يقول عاقل يعرف معنى الاستدلال العقلي مثل هذه الطريقة من الاستدلال السخيف؟!

ينسى زكريا أو يتعمد التناسي أنَّ لهزيمة الجيوش الغربية للجيوش العربية عدداً من الأسباب كتفوقها في العدد، وكالتقدم التقني للأسلحة التي تملكها الجيوش المنتصرة، ولا نسلم أبداً أنَّ من بين تلك الأسباب وجود نساء مُجَنَّدات في تلك الجيوش.

ولا أظنُّ أحداً من علماء الإسلام يزعم أنَّ وجود النساء في جيشٍ ما سببٌ في هزيمته، حتى يحتج بانتصار الجيوش الغربية ووجود النساء في تلك الجيوش.

لكن هنا قضية ينبغي أن نختم حديثنا بلفت النظر إليها وهي أنَّ الأصل في الإنسان عدم تكليفه بالتكاليف الشرعية حتى يدل دليلٌ على تكليفه بأمرٍ شرعي.

وهنا لا أدري ما الذي يضير زكريا أوزون إذا كانت صلاة الجمعة غير واجبة على المرأة، أو إذا لم يوجب الإسلام على المرأة الجهاد في سبيل الله؟ هل بينه وبين المرأة عداوة حتى يُصِرَّ على إلزامها بتكاليف جاء الإسلام بإعفاء المرأة منها؟!

---

(1) المصدر السابق [ص131].

دية المرأة نصف دية الرجل

قال الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[1]: (لَمْ أَعْلَمْ مُخالِفاً مِن أَهْلِ العِلْمِ قَدِيماً ولا حَدِيثاً فِي أنَّ دِيَةَ المَرْأَةِ نِصْفُ دِيَةِ الرَّجُلِ).

إلى أن قال[2]: (أَخبَرَنا مُسْلِمُ بن خالِدٍ، عن عَبْدِالله بنِ عُمَرَ، عن ابنِ شهابٍ وعن مَكْحُولٍ وعطاءٍ قالوا: أَدْرَكْنا النَّاسَ على أنَّ دِيَةَ المُسْلِم الحُرِّ على عَهْدِ رسولِ الله ﷺ مَائةٌ مِن الإبِلِ، فَقَوَّمَ عُمَرُ بنُ الخَطَّابِ تِلْكَ الدِّيَةَ على أَهْلِ القُرى أَلْفَ دِينارٍ أو اثْنَي عَشَرَ أَلْفِ دِرْهَمٍ، وَدِيَةَ الحُرَّةِ المُسْلِمَةِ إذا كانَتْ مِن أَهْلِ القُرى خَمسمائةِ دِينارٍ أو سِتَّةَ آلافِ دِرْهَمٍ، فَإِذا كانَ الذِي أَصابَها فَدِيَتُها خَمْسُونَ مِن الإبِلِ).

في هذين النَّصَّيْن يستدل الشافعي على كون دية المرأة نصف دية الرجل بدليلين يرى حجيتهما كما بَيَّنَّا وجهة نظره في كليهما في الباب الأول.

الدليل الأول: هو الإجماع.

والدليل الثاني: هو قول الصحابي الذي انتشر بين الصحابة ولم يعرف له مخالف، وقد رأينا[3] أنَّ الشافعي - كما يعرف من كلامه نفسه - يحتج بقول الصحابي في هذه الحالة.

وهنا نرى أنَّ رأي الشافعي في هذه المسألة جاء متسقاً مع منهجه في الاحتجاج بهذين الدليلين؛ بل ما هو إلا نتيجة مباشرة لتَرجيحه حُجِّيتهما.

ومع هذا الاتساق عند الشافعي يعلق زكريا أوزون على رأي الشافعي هذا بقوله[4]: **(وكما نلاحظ هنا أيضاً لا يوجد نص من كتابٍ أو سنّة، وإنَّما إجماع أهل العلم قديماً**

---

(1) الأم [7/ 261].

(2) الأم [7/ 261].

(3) انظر: [ص238-239] من كتابنا هذا.

(4) جناية الشافعي [ص135].

وحديثاً). ولا أدري ما معنى مطالبة زكريا بنصٍ من السنة يدل على هذه المسألة مع مطالبته بنص من الكتاب؟!

إذا كان زكريا يطالب بدليل يرى الشافعي حجيته، فالشافعي قد استدل بالإجماع وقول الصحابي المنتشر، وهو يرى حجيتهما.

وإذا كان ينوي المطالبة بدليل يرى هو - أي: زكريا - حُجِّيَتَهُ فهو لا يرى حجية السنة - كما رأينا في الفصل الثاني من الباب الأول - فما معنى انتقاده الشافعيَّ عدمَ استدلاله بها؟!

ليس لدي تفسير لهذا الإشكال الذي أوقع زكريا فيه نفسه إلا أنَّه يريد مجرد انتقاد الشافعيِّ بأيِ شكل أو وسيلة، حتى وإن كان خالياً عن أيِّ ذرةٍ من عقلٍ أو منطقٍ.

ولا يربأ زكريا بنفسه عن التعليق على نفس النص بأسلوب سامج بقوله[1]: (وقد علق أحدهم على دية امرأة بقوله: اقتل امرأةً واحصل على الثانية مجاناً!!).

ونحن نعجب كيف يتعمّد تجاهل قول الإمام الشافعي رضي الله عنه[2]: (وَلَمْ أَعْلَمْ مِمَّن لَقِيتُ مُخالفاً مِن أَهْلِ العِلْم في أَنَّ الدَّمَيْنِ مُتكافِئانِ بالحُرِّيةِ وَالإِسْلام، فَإذا قَتَلَ الرَّجُلُ المَرْأَةَ عَمْداً قُتِلَ بِها، وإذا قَتَلَتْهُ قُتِلَتْ به.

ولا يُؤخَذُ مِن المَرْأَةِ ولا مِن أَوْلِيائِها شَيْءٌ للرَّجُلِ إذا قُتِلَتْ به، ولا إذا قُتِلَ بها، وَهِي كَالرَّجُلِ يَقْتُلُ الرَّجُلَ في جَمِيعِ أَحْكامِها إذا اقْتُصَّ لَها أو اقْتُصَّ مِنْها).

ففي هذا النص يقرر الشافعي - وبكل ما أمكنه من صراحة - أنَّ الرَّجل يُقْتَلُ بالمرأة إذا قَتَلها، كما إذا قتل رجلاً مثله؛ بل ويحكي إجماع أهل العلم على ذلك.

ومن واقع نص الشافعي هذا فإنَّ من حقنا أن نتساءل: إذا قتل رجلٌ امرأةً عمداً، وحكم القاضي عليه بالقصاص، فهل يبقى في هذه الحالة مجال لزكريا أن يعلق بتعليقه السامج: اقتل امرأةً واحصل على الثانية مجاناً؟!

---

(1) المصدر السابق [ص135].
(2) الأم [7/ 53].

لكن لا مانع لدينا من البحث عن السبب الذي من أجله جعلت دية المرأة نصف دية الرجل.

وسر ذلك يكمن في أنَّ الشريعة أوجبت على الرجل واجبات وتكاليف مالية كثيرة، لم توجب على المرأة شيئاً منها، وإن كانت بالغةً من الثراء ما بلغت.

فكما أنَّ المهر والنفقة على الزوجة والأولاد من واجبات الزوج وحده، وإن كانت زوجته أغنى منه بكثير، كذلك فإن على الرجل مسؤولية مالية تجاه القبيلة.

هذه المسؤولية المالية التي يتحملها الرجل تجاه قبيلته هي ما يُسمَّى بالعَقْلِ، ويُسمَّى المتحملون لأعبائها العاقلة.

وتتلَخَّصُ فكرة العَقْل في أنَّه إذا وقع أحد أفراد القبيلة - رجلاً كان أو امرأةً - في حادثةِ قتلٍ خطأً أو شبهَ عمدٍ، فإنَّ الرجال البالغين من أفراد القبيلة يتحملون عنه دية المقتول ويؤدونها إلى أولياء الدم، أما النساء فليسوا مطالبين بالمشاركة في العَقْلِ، قال الشافعي[1]: (وَلَم أَعْلَمْ مُخالِفاً في أَنَّ المَرْأَةَ والصَّبِيَّ - وإن كانا مُوسِرَيْنِ - لَا يَحْمِلانِ مِن العَقْلِ شَيْئاً).

وعليه نرى أنَّ جنايات المرأة معقولة من قِبَلِ رجال القبيلة، بينما هي لا تعقل شيئاً من جنايات رجال القبيلة، وحينئذٍ فمن الطبيعي أن تكون دية المرأة نصف دية الرجل؛ فالدية تقابل المسؤوليات.

(1) الأم [7/ 286].

لا تقبل شهادة المرأة إلا في موضعين

قال الإمام الشافعي(1): (لا تَجوزُ شهادةُ النِّساءِ إلا في مَوضِعَين:

في المالِ يَجبُ للرَّجُلِ على الرَّجل، فلا يَجُوزُ مِن شَهادَتِهِنَّ شَيءٌ وَإن كَثُرْنَ إلا وَمَعَهُنَّ رَجُلٌ شاهِدٌ، ولا يَجُوزُ مِنهُنَّ أَقَلُّ مِن اثْنَتَينِ مَعَ الرَّجُلِ فَصاعِداً، ولا نُجيزُ اثْنَتَيْنِ ويَحْلِفُ مَعَهُما؛ لأَنَّ شَرْطَ اللهِ ﷻ الذي أجازَهُما فِيهِ مَعَ شاهِدٍ يَشْهَدُ بِمِثْلِ شَهادَتِهِما لِغَيْرِهِ، قال الله ﷻ: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾(2)).

ثم قال الشافعي(3): (والمَوْضِعِ الثاني: حَيْثُ لا يَرى الرَّجُلُ مِن عَوْراتِ النِّساءِ، فَإنَّهُنَّ يَجُزْنَ فِيهِ مُنْفَرِداتٍ، ولَا يَجُوزُ مِنهُنَّ أَقَلُّ مِن أَرْبَعٍ إذا انْفَرَدْنَ؛ قِياساً على حُكْمِ اللهِ تبارَكَ وتعالى فِيهِنَّ؛ لأَنَّه جَعَلَ اثْنَتَينِ تَقُومانِ مَع رَجُلٍ مَقامَ رَجُلٍ، وجَعَلَ الشَّهادَةَ شَهادَتَينِ، أو شاهِداً وامْرَأَتَينِ، فَإذا انفَرَدْنَ فَمَقامُ شاهِدَيْنِ أَرْبَعٌ).

كل قارئ منصف لا بد وأن يجزم بأنَّ ما قرره الشافعي في هذا النص منسجم ومتناسق مع وظيفة الشهادة، ودورها في مسيرة الدعوى القضائية، ومكانتها في الحكم القانوني.

ذلك لأنَّ (الشروط التي تُراعى في الشهادة ليست عائدةً إلى وصف الذكورة أو الأنوثة في الشاهد، ولكنها عائدةٌ في مجموعها إلى أمرين اثنين:

أولهما: عدالة الشاهد وضبطه، وأن لا تكون بينه وبين المشهود عليه خصومة تبعث على اتهامه فيما يشهد عليه به، وأن لا تكون بينه وبين المشهود له قرابةٌ تبعث على احتمال تَحَيُّزِه له في الشهادة.

(1) الأم [8/ 117].
(2) سورة البقرة آية 282.
(3) الأم [8/ 117].

ثانيهما: أن تكون بين الشاهد والواقعة التي يشهد بها صلةٌ تجعله مؤهلاً للدراية بها والشهادة فيها.

إذن فشهادة من خُدِشتْ عدالته أو لم يثبت كامل وعيه وضبطه لا تُقْبَلُ، رجلاً كان الشاهدُ أو امرأةً، وكذلك شهادة الخصم على خصمه والقريب لقريبه، رجلاً كان الشاهد أو امرأةً.

فإذا تحققت صفة العدالة وانتفت احتمالات التَّحَيُّز لقرابةٍ، واحتمالات الإيذاء لخصومةٍ، كان لا بد بعد ذلك من أن يتحقق القدر الذي لا بُدَّ منه من الانسجام بين شخص الشاهد والمسألة التي يشهد بشأنها. فإن لم يتحقق هذا القدر الذي لا بد منه رُدَّت الشهادةُ، رجلاً كان الشاهد أو امرأةً، وإن تفاوتت العلاقة بين المسألة التي تحتاج إلى شهادةٍ، وبين فئاتٍ من الناس، كانت الأولويةُ لشهادة من هو أكثر صلةً بهذه المسألة وتعاملاً معها، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة.

وانطلاقاً من هذه القاعدة فإنَّ الشارع يرفض شهادة المرأة على وصف الجناية وكيفية ارتكاب الجاني لها؛ ذلك لأنَّ تعامل المرأة مع الجرائم وجنايات القتل ونحوه يكاد يكون – من شدة النُّدرة – معدوماً، والأرجح أنَّها إن صادفت عملية سطوٍ على حياةٍ – بقتلٍ ونحوه – فستفرُّ من هذا المشهد بكل ما تملك، فإن لم تستطع إلى ذلك سبيلاً فالأرجح أنَّها تقع في غيبوبة قد تُفْقِدُها الوعي.

وعلى العكس من ذلك شهادة المرأة في أمور الرضاع والحضانة والنسب ونحو ذلك..،فإنَّ الأولوية الشرعية فيها لشهادة المرأة؛ إذ هي أكثر اتصالاً بهذه المسائل من الرجل، كما هو واضح ومعروف)[1].

(أما المعاملات المالية والشؤون التجارية وما قد ينشأ عنها من خصومات ودعاوى، فلكلٍ من الرجل والمرأة علاقة بها، غير أنَّ صلة الرجل بها واندماجه

(1) ما بين القوسين من كتاب: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني للدكتور محمد سعيد البوطي [ص145 – 146].

فيها أشد من صلة المرأة بها، وآية ذلك أنَّ الذين ينغمسون في الأعمال التجارية، وينشطون في إجراء صفقاتها، والقيام بالمغامرات في سبيلها، هم الرجال في كل الأزمنة وفي مختلف المجتمعات، فإن رأيت بينهم نساءً فهنَّ على الأغلب موظفات في أعمال إدارية ومكتبية كالسكرتاريا ونحوها)[1].

والذي نراه أنَّ هذا الذي أوجب حصر قبول شهادة المرأة في هذين الموضعين نابعٌ مما ركبه الله في شخصيتها من الرقة والعاطفة، وهذا حال أغلب النساء، فإن وجد فيهنَّ من تتمتع بصفات وقدرات تخالف ما قررناه فهذه حالة فردية جاءت على خلاف الأصل، وما خالف الأصل لا حكم له.

(1) ما بين القوسين من المصدر السابق [ص146 - 147].

شهادة امرأتين في مقابل شهادة رجل واحد

قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ[1] : (وَفِي قَولِهِ تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾[2]، دَلالَةٌ على أَلَا تَجُوزَ شَهادَةُ النِّساءِ حَيْثُ نُجيزُهُنَّ إلا مَعَ رَجُلٍ، ولا يَجُوزُ مِنْهُنَّ إلا امْرأتانِ فَصاعِداً؛ لِأَنَّ اللهَ ﷻ لَمْ يُسَمِّ مِنْهُنَّ أَقَلَّ مِن اثْنَتَيْنِ، وَلَم يَأْمُرْ بِهِنَّ اللهُ إلا مَعَ رَجُلٍ).

لا أظنه قد غاب عن ذهنك أخي القارئ الكريم ما قررناه في الموضوع قبل هذا، وذلك أنَّ من أهم شروط صحة الشهادة وجود علاقة وصلة بين الشاهد وبين الموضوع الذي يشهد فيه.

بيد أنَّ الدقة في تحري صحة الشهادة، ووجوب التثبت فيها، تجاوزت العلاقة بين الشاهد والمشهود به، إلى التنبه لحال العلاقة بين الشاهد وبين مجلس القضاء، وكيفية أداء الشهادة.

فمن الغني عن الدليل أنَّ لمجلس القضاء هيبة وسلطاناً تجعل كثيراً من الرجال يتردد في الحضور إليه.

ولهذا فإنَّنا لا نأمن عند حضور المرأة إلى مجلس القضاء، وسماعها تعالي الأصواتِ بالتداعي في الخصومات، أن يدخل نفسها هيبةٌ وخجلٌ يَمْنَعانِها من التعبير عن شهادتها بالوجه الصحيح، وذِكْرِ جميع التفاصيل المؤثرة في مجرى القضية.

ويتضح هذا الأمر لدينا إذا تصورنا امرأةً تدلي بشهادتها في محضر من الرجال هي الوحيدة بينهم، أيؤمَن نسيانُها لجزءٍ من أجزاء الواقعة المشهود فيها، مما قد يكون له الأثر السيء في حَرْف مسار الحكم عن الحق والعدل؟!

---

(1) الأم [8/ 192].

(2) سورة البقرة آية 282.

لهذا جاء التوجيه القرآني باشتراط شهادة امرأتين معاً في القضية المشهود فيها حتى تَشُدَّ كل واحدةٍ عَضُدَ الأخرى، وتؤنس كلاهما صاحبتها، فتقوى على الإدلاء بشهادتها، والتعبير عنها بالألفاظ المناسبة والترتيب الدقيق.

وحتى إن نست إحداهما فقرة أو جزءاً من شهادتها، فإنَّها ستتذكرها عند سماع شهادة المرأة الثانية ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[1]، أي: حتى إن حَدَثَ وضلت إحداهما عن تأدية شيء من شهادتها فتذكرها الأخرى.

أظنُّ أنَّ هذا هو المعنى الواضح لهذه الفقرة من الآية الكريمة، وهو ما بنى عليه الشافعي حكمه باشتراط امرأتين في الشهادة؛ إلا أنَّ زكريا له رأيٌ آخر حيث يزعم أنَّ تثنية الشاهدتين (**مشروطٌ بقوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا﴾[2]، وعليه فإن لم تضل إحداهما عندئذٍ يُكْتفى بامرأةٍ واحدةٍ، وينتفي الشرط في الآية**).

وهذا خطأ وقع فيه زكريا سببه عدم تفريقه بين «إنْ» الشرطية، و«أنْ» المصدرية، فكل من يعود بلمحةٍ إلى الآية الكريمة ينتبه إلى كون «أن» فيها مفتوحة الهمزة، ولذا فإنَّها ليست شرطيةً، فلا يكون ما بعدها شرطاً لما قبلها[3]، كما فهم زكريا أوزون.

وحتى لو سلمنا تنزلاً أنَّ «أنْ» في الآية مكسورة الهمزة - كما قرأ بها حمزة[4] - فهذا لا يعني أنَّ كلام زكريا أوزون صحيح؛ لأنَّنا قد عرفنا أنَّ المقصود بضلال إحداهما نسيانها لبعض أجزاء الشهادة، أو الخطأ في التعبير عما وقع فيها، فمتى يعرف القاضي أنَّ إحداهما قد ضلت؟! أجزم بأنَّ زكريا لم يخطر بباله هذا السؤال، ولم يَعُدَّ له جواباً.

---

(1) سورة البقرة آية 282.
(2) سورة البقرة آية 282.
(3) انظر كيف وقع زكريا في هذا الخطأ الفادح بسبب جهله بالفرق بين «أن» مفتوحة الهمزة، وبين «إن» مكسورة الهمزة، مع استخفافه بهذه المسألة حيث يقول في جناية الشافعي [ص174] عن المسلمين: (فإنَّهم يرون أنَّ باحثاً في أسباب فتح أو كسر همزة «إنَّ» هو عالم علامة ساهم في الحفاظ على تراث الأمة وفكرها وهويتها، وستكون الجنة مأواه ونعم المصير). ودونك مثال حي على أهمية هذه المسألة ودورها في فهم كتاب الله الكريم.
(4) تقريب النشر في القراءات العشر [2/ 477].

وأقول جواباً على هذا السؤال: قد لا يتبين نسيان المرأة وضلالها إلا بعد مضي سنوات من الحكم في القضية المشهود فيها، فما الفائدة من البحث عن امرأةٍ أخرى تشهد في هذه القضية؟!

وهذا الجواب يوجب علينا العودة إلى المربع الأول، واشتراط ضم شهادة امرأة ثانية إلى شهادة الشاهدة؛ ضماناً لعدم ضلالها في الشهادة، أو نسيانها شيئاً من الواقعة التي تشهد حولها.

الفصل الثاني:
الشافعي وأهل الكتاب وعبدة الأوثان

ماذا تعني كلمة الناس في القرآن عند الشافعي؟

نقل زكريا أوزون عن الشافعي قوله: (النَّاسُ صِنفانِ:

أَحَدُهما: أَهْلُ كِتابٍ.

وصِنفٌ كَفروا باللهِ فابْتَدَعوا ما لَمْ يَأْذَنْ بِهِ الله، وَنَصَبوا بِأَيْديهم حِجارَةً وخَشَباً وَصُوَراً اسْتَحْسَنُوها، وَنَبَزوا[1] أَسْماءَ افْتَعَلُوها، وَدَعَوْها آلِهَةً عَبَدُوها فإذا اسْتَحْسَنُوا غَيْرَ ما عَبَدُوا مِنْها أَبْقَوْهُ وَنَصَبُوا بِأَيْدِيْهِمْ غَيْرَهُ فَعَبَدُوْهُ فأُوْلَئكَ العَرَبُ، وَسَلَكَتْ طائِفَةٌ مِن العَجَمِ سَبِيلَهَم في هذا وفي عِبادَةِ ما اسْتَحْسَنُوا مِن حُوتٍ وَدابَّةٍ وَنَجْمٍ وَنارٍ وغيره).

نقل زكريا أوزون هذا النص كما نقلناه بحروفه[2]، وقد قَدَّمَ بين يَدَيْ نَقْلِهِ قَولَه[3]: (**تجدر الإشارة أنَّ كلمة «الناس» عند الإمام الشافعي هي حسب قوله ما يلي:...**). ثم نقل النص المذكور.

فزكريا يفهم من هذا المقطع من كلام الإمام الشافعي أنَّ الإمام يُبَيِّنُ فيه المقصودَ بكلمة «الناس»، وأنَّ هذه الكلمة متى وردت في القرآن أو السنة النبوية فالشافعي يحملها مباشرةً على أهل الكتاب وعبدة الأوثان فقط لا غير.

وتبعاً لهذا الفهم فأوزون يتهم الشافعي بمخالفة (**تعريفه ومفهومه السابق للناس في مواضع كثيرة في كتبه...**)[4]. ثم ذكر عدداً من المواضع التي حمل الشافعيُّ كلمة

---

(1) أي: لَقَبوا.

(2) جناية الشافعي [ص103].

(3) المصدر السابق [ص103].

(4) المصدر السابق [ص103 - 104].

«الناس» على غير أهل الكتاب وعبدة الأوثان[1]، وعدداً من الآيات الكريمة التي لا يمكن أن يكون المقصودُ بكلمة «الناس» فيها هذين الصنفين[2].

وأنا - وبحسن نية - قد رجعت لرسالة الشافعي؛ لمعرفة الصفحة، وإذا بي أتفاجأ بأنّ النص الذي نقله زكريا مختلف تماماً عن الموجود في الرسالة، وها أنا ذا أنقله لك كاملاً؛ لتحكم بنفسك أخي القارئ الكريم.

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [3] : (وَأَشْهَدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ ورَسُولُهُ، بَعَثَهُ والنَّاسُ صنفان:

أَحَدُهما: أَهْلُ كِتاب بَدَّلُوا مِن أَحْكامِهِ، وَكَفَرُوا باللهِ، فافْتَعَلوا كَذِباً صاغُوه بأَلْسِنَتِهم، فَخَلَطُوهُ بحَقِّ اللهِ الذي أَنْزلَ إلَيْهِم، فَذَكَرَ تَبارَكَ وتعالى لِنَبِيِّهِ مِن كُفْرِهم، فقال: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[4].

ثُمَّ قال عز ذكره: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾.[5]

وقال تبارك وتعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَٰرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[6].

(1) المصدر السابق [ص104].
(2) المصدر السابق [ص104 - 105].
(3) الرسالة [ص1 - 2].
(4) سورة آل عمران آية 78.
(5) سورة البقرة آية 79.
(6) سورة التوبة آية 30 - 31.

وقال تبارك وتعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا (٥١) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا ﴾[1].

وصِنفٌ كَفروا باللهِ فابْتَدَعوا ما لَمْ يَأْذَنْ بهِ اللهُ، وَنَصَبوا بأَيْديهم حِجارَةً وخَشَباً وَصُوَراً اسْتَحْسَنُوها، وَنَبَزَوا أَسْماءً افْتَعَلُوها، وَدَعَوْها آلِهَةً عَبَدُوها فإذا اسْتَحْسَنُوا غَيْرَ ما عَبَدُوا مِنْها أَبْقَوْهُ وَنَصَبُوا بأَيْديهِمْ غَيْرَهُ فَعَبَدُوْهُ فأُوْلَئكَ العَرَبُ، وَسَلَكَتْ طائِفَةٌ مِن العَجَمِ سَبِيلَهَم في هذا وفي عِبادَةِ ما اسْتَحْسَنُوا مِن حُوتٍ وَدابَّةٍ وَنَجْمٍ وَنارٍ وغيره).

وأظن أنَّه قد أصبح من نافلة القول عندك الآن أخي القارئ الكريم أنَّ الشافعي في هذا النص إنَّما كان يتكلم عن حالة الناس وقت بعثة المصطفى ﷺ، وما كان عليه البشر من أديان، وأنَّه لم يكن يتكلم عن المقصود بكلمة «الناس» لا في القرآن، ولا في السنة، ولا في لغة العرب.

إذن ما الذي حصل؟!

الذي حصل هو أنَّ العلامة زكريا أوزون فعل ما أَمْلَتْهُ عليه أمانته العلمية!! فحَرَّف كلام الشافعي، وحذف منه ما يُبَيِّنُ سياقه، ثم ألزم الشافعيَّ بما يُفْهِمُهُ كلامُه بعد الحذف، وما هذا إلا كذبٌ صريحٌ غير مستغرب على أوزون.

ونحن إذ عرفنا أنَّ الشافعي براءٌ مما نسبه إليه زكريا، فيجدر بنا التنبيه إلى أنَّنا سنُعْرِضُ عن الإجابة على أغلب المواضع التي ادعى فيها أنَّ الشافعي خالف رأيه في تعريف كلمة الناس؛ ذلك لأنَّه صار من الواضح الآن أنَّ هذا التعريف وتلك المخالفة لا وجود لهما إلا في خيال زكريا فقط.

---

(1) سورة النساء آية 51 - 52.

لكن حتى ولو افترضنا أنَّ ما نسبه زكريا للشافعي ثابتٌ، فلا مانع أن يريد الشافعي بكلمة «الناس» في بعض المواضع غير ما عرَّفه به؛ كما رأينا في كلمة «الحكمة» حيث إنَّ كون السنة النبوية هي المقصودة بالحكمة في بعض الآيات لم يمنع إطلاقها بمعنى آخر في آياتٍ أُخَر[1].

(1) انظر [ص153-157] من كتابنا هذا.

رأي الشافعي في أهل الكتاب

قال الشافعي في آخر خُطْبة الرسالة[1]: (وَأَشْهَدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ ورَسُولُهُ، بَعَثَهُ والنَّاسُ صِنفان:

أَحَدُهما: أَهْلُ كِتاب بَدَّلُوا مِن أَحْكَامِه، وَكَفَرُوا بالله، فافْتَعَلُوا كَذِباً صاغُوه بأَلْسِنَتِهم، فَخَلَطُوهُ بحَقِّ اللهِ الذي أُنزِلَ إليْهِم، فَذَكَرَ تَبارَكَ وتعالى لِنَبِيِّهِ مِن كُفْرِهم، فقال: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[2].

ثُمَّ قال عز ذكره: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[3].

وقال تبارك وتعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[4].

وقال تبارك وتعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا ﴾[5]).

---

(1) [ص1 - 2].
(2) سورة آل عمران آية 78.
(3) سورة البقرة آية 79.
(4) سورة التوبة آية 30 - 31.
(5) سورة النساء آية 51 - 52.

في مطلع هذا النص يصف الشافعي أهل الكتاب بوصفين:

أولهما: أنَّهم بدلوا كتاب الله، فخلطوا الحق الذي فيه بباطل صاغوه من عند أنفسهم.

وثانيهما: كفرهم بالله.

وقد استدل الشافعي على وصف أهل الكتاب بهذين الوصفين بعددٍ من الآيات كما رأينا في نصه السابق.

فمن مظاهر تبديلهم لكتب الله - غير ما جاء فيما ذكره الشافعي من آيات - كتمانهم ما جاء من ذكرٍ لسيدنا محمد في كتبهم وعدم إيمانهم به لمَّا رأوه، ورأوا الأوصاف المذكورة في كتبهم متحققة فيه.

قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[1].

ففي هذه الآية يذكر تعالى أمره لبني إسرائيل - أيام سيدنا موسى عليه السلام - بالإيمان بالنبي الأمي المذكور عندهم في التوراة والإنجيل، واتباعه حينما يبعث.

ولا يخفى أنَّ في مخالفة أهل الكتاب لهذا الأمر الإلهي الصريح بعدم اتباعه ﷺ وبقائهم على أديانهم كفراً بالله؛ لا سيما إذا استحضرنا قوله ﷻ: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[2]، وفي كتمانهم هذا الأمر تبديل لكتاب الله المنزل على أنبيائهم عليهم السلام.

فإنكار زكريا على الشافعي كونه يرى أهل الكتاب (كفرة كَذَبَة بَدَّلوا أحكام الله)[3]،

(1) سورة الأعراف آية 157.
(2) سورة آل عمران آية 85.
(3) جناية الشافعي [ص107].

إنكارٌ على ما جاء في القرآن تفصيله وبيانه، فهل جاء به الشافعي من عند نفسه؟!

ثم يقول زكريا[1]: (**إلا أنَّه تجدر الإشارةُ إلى أنَّ معظم الشواهد السابقة التي أوردها الشافعي من الذكر الحكيم لا تفيد في تعميم صحة ما ذهب إليه؛ حيث نجد قوله تعالى في الآية السابقة - 78 من سورة آل عمران - واضحاً صريحاً في أنَّ الذين يلوون ألسنتهم هم فريق من أهل الكتاب وليس جميعهم، يدعم ذلك قوله تعالى في آية سابقة من نفس السورة:** ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾[2]، **وعليه فالأمين منهم يمكن أن يؤتمن على كتاب الله ولا يكون مبدلاً لأحكامه**).

وبداية لنا أن نتساءل!!

ألم يسند المولى ﷻ - في الآية الثالثة التي ذكرها الشافعي - إلى اليهود والنصارى كلهم أنَّهم ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[3].

أليس في فعلهم هذا وجعله من الدين - مع أنَّهم أمروا بخلافه - تبديلٌ لكتاب الله؟! ألا تكفي هذه الآية في تعميم الكفر وتبديل كتاب الله على أهل الكتاب كلهم؟!

ثم لنتأمل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٧٠﴾ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[4]، ففي هاتين الآيتين ينسب ﷻ لأهل الكتاب - كلهم وليس لفريق منهم فقط - الكفر بآيات الله، ولبس الحق بالباطل، وكتمان الحق، فيكون في هاتين الآيتين نَصٌّ على ما نسبه الشافعي إلى جميع أهل الكتاب.

---

(1) المصدر السابق [ص107].
(2) سورة آل عمران آية 75.
(3) سورة التوبة آية 30 - 31.
(4) سورة آل عمران آية 70 - 71.

أما عن الآية التي استدركها أوزون على الشافعي فإنَّها وإن كان فيها نص على أنَّ بعض أهل الكتاب يتحلون بالأمانة في الأموال؛ إلا أنَّهم لا يزالون من أهل الكتاب كما في نص الآية، ومعنى هذا عدم أمانتهم تجاه الآيات التي تأمرهم بالإيمان بالله وحده واتباع سيدنا محمد ﷺ حينما يبعث؛ وإذ لم يفعلوا فقد كتموا ما في كتابهم من الأمر باتباعه، ومَن هذا حاله فلا يؤتمن على كتاب الله، وإن بلغت أمانتهم المالية ما بلغت.

لكن يبقى أمرٌ يجب ألَّا يغيبَ عن بالنا وهو أنَّ الراضي بفعلٍ ما كالفاعل له، ولهذا خاطب ﷻ بني إسرائيل الموجودين زمن سيدنا محمد ﷺ بقوله: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾[1].

مع العلم بأنَّه لم يكن هناك أنبياء قبل مبعث سيدنا محمد ﷺ بعشرات السنين، فكيف ينسب القرآن لهم قتل فريقٍ من الرسل آنذاك؟! لا أرى سبباً لإسناد القتل لهم إلا موافقتهم ورضاهم بما جُبِلَ عليه أسلافهم من الخبث، وبما قاموا به من الأفعال الشنيعة.

فإذا لم يغب هذا الأمر عن بالنا، فهمنا الآيات التي ساقها زكريا[2] والتي تسند تحريف كتاب الله إلى فريق من أهل الكتاب؛ فمن الطبيعي أن يكون الذين باشروا تحريف أو تبديل الكتب السماوية بعض أهل الكتاب وليس كلهم؛ لكن الباقين لم ينكروا عليهم؛ بل قاموا بموجب تحريفهم واتبعوا المُحَرِّفين، فكانوا ومن باشر التحريف سواء في الإثم والعقوبة.

---

(1) سورة البقرة آية 87.
(2) جناية الشافعي [ص108].

حكم أهل الكتاب وعبدة الأوثان في الدولة الإسلامية

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (فَكُلُّ مَن دانَ ودانَ آباؤهُ، أو دانَ بنَفْسِه - وإن لَمْ يَدُنْ آباؤهُ - دِينَ أَهْلِ الكتابِ - أَيَّ كتابٍ - قَبْلَ نُزولِ الفُرقانِ فهُو خارجٌ مِن أَهْلِ الأَوثانِ، وعلى الإمامِ - إذا أَعْطاهُ الجِزْيَةِ وهو صاغرٌ - أَن يَقْبَلَ مِنْهُ عَرَبيّاً كانَ أو أَعْجَمِيّاً.

وكُلُّ مَن دَخَلَ عَلَيْهِ الإسْلامُ ولا يَدِينُ دِينَ أَهلِ الكتابِ مِمَّن كان عَرَبيّاً أو عَجَمِيّاً، فَأَرادَ أن تُؤْخَذَ مِنهُ الجِزْيَةُ وَيُقَرَّ على دِينِهِ، أو يُحْدِثَ أن يَدِينَ دِينَ أَهْلِ الكِتابِ، فَلَيْسَ لِلإمامِ أَن يَأْخُذَ مِنهُ الجِزْيَةِ، وعَلَيْه أن يُقاتِلَهُ حتى يُسْلِمَ كما يُقاتِلُ أَهْلَ الأَوثانِ حتى يُسْلِموا).

إذا فتح المسلمون مدينة أو بلداً من بلاد الكفار، فإنَّ أول ما يجب على الفاتحين دعوتهم إلى دين الإسلام، مع بيان كل ما يتعلق بأصول هذا الدين من أدلة، والإجابة عن كل ما يورده أهل البلد من استشكالات أو شبهاتٍ حول عقائد الإسلام.

فإن آثر أهل المدينة المفتوحة البقاء على دينهم، فما موقف الدولة الإسلامية منهم؟

أحسب زكريا أوزون لا تساوره لحظة شك في أنَّ المصدر الأول لمثل هذه الأحكام هو القرآن الكريم.

وبالتأمل في كتاب الله ﷻ نجد آيتين كريمتين:

الأولى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[2].

---

(1) الأم [5/ 409 - 410].

(2) سورة التوبة آية 5.

والثانية: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[1].

وبالتأمل في الآيتين نجد أنَّ الأولى تتكلم عن المشركين، وأنَّها لم تذكر من خياراتٍ لهم سوى خيارين هما القتال، أو التوبة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، مما المقصود به في هذا الموضع الالتزام بأحكام الإسلام، بينما نرى الآية الثانية تتكلم عن الذين أوتوا الكتاب، وأنَّها ذكرت خياراً ثالثاً لم تذكره الآية الأولى وهو دفع الجزية عن يدٍ وهم صاغرون.

وهنا رأى الشافعي أن كلَّ واحدة من الآيتين باقيةٌ في حدود سياقها، فقرر أنَّ للمشركين من عبدة الأوثان خيارين لا ثالث لهما:

الأول: الدخول في الإسلام، والالتزام بأحكامه.

الثاني: القتال.

أما أهل الكتاب فلهم ثلاثة خيارات:

الأول: الدخول في الإسلام.

الثاني: الرضى بالدخول تحت حكم المسلمين، ودفع الجزية لهم وهم صاغرون.

الثالث: القتال.

ولعل أخي القارئ قد اكتشف أنَّ ما حاول زكريا[2] التشنيع به على الشافعي ما هو إلا صريح القرآن المقدس باعتراف أوزون نفسه[3].

ومع تسليمنا المطلق بما يقرر القرآن الكريم من أحكام، لا مانع لدينا من البحث عن علة التفريق بين أهل الكتاب والوثنيين، فنقول:

---

(1) سورة التوبة آية 29.

(2) جناية الشافعي [ص110].

(3) المصدر السابق [ص15].

أظنُّ أنّه قد صار من المقرر لديك أخي القارئ - وبأدلةٍ من القرآن الكريم - أنَّ دين الإسلام هو الدين الحق الوحيد على وجه الأرض ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[1].

وبمقتضى هذه الحقيقة الثابتة بأدلةٍ قطعية كان من حق من امتلكوا ناصية هذه الحقيقة أن يكون لهم من المميزات ما ليس لغيرهم.

لكن ما حكم من خالف هذه الحقيقة من أتباع الديانات الأخرى؟

باستقراء تلك الديانات نجد أنَّها لا تخلو من حالين:

إما أن يكون أصلها ديناً سماوياً كان حقاً في زمن من الأزمان، ثم طرأ عليه التحريف وهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

وإما أن يكون ديناً باطلاً من أصله لم يكن حقاً يوماً ما، كالوثنيين من عباد الحجر والبقر والشمس وغيرها.

وهنا كان من غير المنطقي مساواة من تمسك بما أصله حق من عند الله، بمن يدين بما ترفضه العقول السليمة ويأباه المنطق الصحيح من عبادة الأبقار والتماثيل.

ولهذا يرى الشافعي - حسب ما أداه نظره في الأدلة من الكتاب والسنة - أنَّ للقسم الأول مميزات خصهم بها الإسلام، منها جواز نكاح نسائهم، وأكل ذبائحهم، ومنها أيضاً بقاؤهم في دولة الإسلام بشرط دفع الجزية.

ويشترط القرآن لبقاء أهل الكتاب في الدولة الإسلامية مع دفع الجزية شرطاً آخر وهو الصغار كما قال ﷻ: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[2].

ويظهر أنَّ زكريا لم يقرأ هذه الآية من قبل لذا فهو يقول[3]: **(وهناك شرط عند الإمام الشافعي تحت عنوان «الصغار مع الجزية» حيث يتوجب عليهم دفع المال**

---

(1) سورة آل عمران آية 19.
(2) سورة التوبة آية 29.
(3) جناية الشافعي [ص110].

لإمام المسلمين - الخليفة - وهم مذلولون مقرون بالهزيمة). فهل الصَّغار أتى به الشافعي من عند نفسه، أم أنَّ الصغار مع الجزية نص كتاب الله تعالى؟!

فكان الواجب على زكريا أوزون إن لم يكن مقتنعاً بشرط الصَّغار أن يتحلى بالشجاعة فينتقد القرآن بدل التستر بانتقاد الشافعي.

مهما يكن من أمر، فنحن إذا رجعنا للباب الذي أشار إليه زكريا نجد **الإمام الشافعي** رضي الله عنه **يقول**[1]: (وَسَمِعْتُ عَدَداً مِن أَهْلِ العِلْمِ يَقولُونَ: الصَّغارُ أَن يَجْرِيَ عَلَيْهم حُكْمُ الإسْلام.

قال الشَّافعيُّ رحمه الله تعالى: وَما أَشْبَهَ مَا قالُوا بِما قالُوا؛ لِامْتِناعِهم مِن الإسْلامِ، فَإذا جَرَى عَلَيْهِم حُكْمُهُ فَقَدْ أُصْغِرُوا بِما يَجْري عَلَيْهِم مِنْهُ).

إذن معنى الصَّغار عند الشافعي أن يلتزم أهل الكتاب بأحكام الإسلام الظاهرة، وكان هذا صغاراً لأنَّ التزام الشخص بما لا يعتقد بحَقِّيَّته لا يخلو من قهر وغَلَبَة.

ومن واقع نص كلام الشافعي عرفنا أنَّ قول زكريا في معنى الصَّغار أنَّه: **(دفع المال لإمام المسلمين - الخليفة - وهم مذلولون مُقِرُّونَ بالهزيمة)**[2]، من كيسه لا دخل للشافعي فيه، والصغار حالة يشترطها عليهم الإمام، مستقلة عن دفع المال الذي هو الجزية التي اشترط تعالى على أهل الكتاب تأديتها إن أرادوا الأمن من القتل.

---

(1) الأم [5/ 415 - 416].

(2) جناية الشافعي [ص110].

بعض شروط عقد الجزية

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] في أثناء سياقه للشروط التي يشترطها الخليفة عند عقد الجزية: (وَعَلَى أَن لَيْسَ لَكُمْ أَن تُظْهِرُوا في شَيْءٍ من أَمْصارِ المُسْلِمِينَ الصُلُبَ، وَلا تُعْلِنُوا بالشِّرْكِ، ولا تَبْنُوا كَنِيسَةً وَلا مُجْتَمَعاً لصلاتِكُمْ، وَلا تَضْرِبُوا بناقُوس، وَلا تُظْهِروا قَوْلَكم في عِيسى بنِ مَرْيَمَ ولَا في غَيْرِهِ لأَحَدٍ مِن المُسْلِمِينَ، وتَلْبَسُوا الزَّنانِيرَ مِن فَوق جَمِيعِ الثِّيابِ الأَرْدِيَةِ وَغَيْرِها؛ حَتَّى لا تَخْفَى الزَّنانِيرُ، وَتُخالِفوا بِسُرُوجِكُمْ وَرُكُوبِكُمْ سُرُوجَ المُسْلِمِينَ وَرُكُوبَهُم...).

قد عرفنا في موضوع سابقٍ[2] أنَّ لأهل الكتاب البقاء في الدولة المسلمة، وأن يكونوا من مواطنيها بشرطين نص عليهما الكتاب العزيز وهما: دفع الجزية، وصَغارهم. قال ﷻ: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴾[3].

وعرفنا أيضاً[4] أن الصَّغار عند الإمام الشافعي (أَن يَجْرِيَ عَلَيْهِم حُكْمُ الإِسْلام)[5].

وبمقتضى شرط الصَّغار المنصوص في كتاب الله تعالى كان على الحاكم أن يشترط على أهل الكتاب عند كتابة عقد الجزية شروطاً يعرفون من خلالها ما ينبغي عليهم الخضوع له من أحكام الإسلام، وما تُعَدُّ مخالفته نقضاً لعقد الجزية، والعقد شريعة المتعاقدين كما يقال.

وإذا تأملنا فيما ذكره الشافعي من شروط عقد الجزية نجد أنَّها تنقسم إلى نوعين:

الأول: قاسمه المشترك هو عدم إظهار وإعلان ما يخالف عقيدة الإسلام كإظهار الصليب، ونشر قولهم في عيسى عليه السلام، وكشرب الخمر وأكل الخنزير علناً.

---

(1) في الأم [5/ 473].
(2) [ص338] من كتابنا هذا.
(3) سورة التوبة آية 29.
(4) [ص340] من كتابنا هذا.
(5) الأم [5/ 415].

والنوع الثاني: أمورٌ تُمَيِّزُ أهل الذمة عن المسلمين، كإلزامهم بملابس خاصة، وركوبهم دواب معينة.

وقد توالى عمل خلفاء الإسلام منذ عهد الراشدين على اشتراط تلك الشروط لأنَّهم لمسوا عدداً من المصالح في تمييز أهل الذمة منها: عدم إلزامهم ببعض الواجبات التي تجب على المسلمين كالجهاد ودفع الزكاة.

ومن تلك المصالح حمايتهم من شر أنفسهم، وشر أعداء الدولة التي قبلتهم مواطنين فيها، فقد كانت الأقليات - ولا تزال - وتراً مفضلاً تلعب عليه القوى الخارجية بُغية إثارة الفتن في الدولة المستهدفة، فإذا علم أهل الذمة أنَّ حركاتهم تجري على مسمع ومرأى من صناع القرار في الدولة الإسلامية، كان ذلك عاصماً لهم من الانزلاق في حمأة من يطمحون في استغلالهم ثم التبري منهم عند انقضاء الحاجة.

وهذا التمييز يشبه إلى حد كبير - إن لم يكن الأمران شيئاً واحداً - ما تفعله كثير من الدول الحديثة من تدوين ديانة المواطن في بطاقة الهوية الرسمية؛ وإلا فما الفائدة من ذلك يا ترى؟!

وهنا قد يعترض زكريا أوزون على ما قررناه قائلاً[1]: (**فإذا كانت غاية التمييز في اللباس معرفة هوية الفرد فما هي الغاية من ركوبه الدابة بشكل مخالف للمسلم ومن إفساحه الطرق ومن وضعه جرساً عند دخوله الحمام، ومن عدم التكني بأسماء المسلمين...إلى آخره؟!**).

ونحن قد قلنا في أكثر من مناسبة إنَّ الإسلام هو الدين الحق، وإنَّ هذه حقيقة ثابتة بالدليل القطعي، وإذا كان الأمر كذلك، كان من حق من امتلكوا ناصية هذه الحقيقة - لا سيما في دولتهم التي تحكم بالشريعة التي يعتقدون بها - أن يتميزوا بمميزات ليس

(1) جناية الشافعي [ص111].

لغيرهم نصيب فيها، ومن هنا جاء الإفساح في الطريق وركوبهم الدابة بشكل مختلف عن ركوب المسلمين.

بقي أن نقول: إنَّ عقدَ الجزية عقدٌ بين طرفين متكافئين، فلا يملك أحدهما فرض القبول بجميع شروط العقد وبنوده على الآخر قبل اقتناعه بذلك.

ولذا فإذا لم يرض أحد الكتابيين ببعض شروط عقد الجزية، فلا يملك أحدٌ إجباره على القبول بذلك؛ بل بإمكانه اللجوء إلى دولة موافقة له في الدين ليعيش فيها، وليس ذلك موجباً لقتله؛ بل لو اعتزل القتال بين الدولة الإسلامية والدولة التي يعيش فيها، لم يكن للمسلمين عليه سبيلٌ.

تحريم دخول بعض البلدان على أهل الذمة

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (فَإن سَأَلَ أَحَدٌ مِمَّن تُؤخَذُ مِنْهُ الجزْيَةُ أَن يُعْطِيَها وَيَجْرِي عَلَيْهِ الحُكْمُ عَلَى أَن يُتْرَكَ يَدْخُلُ الحَرَمَ بحالٍ، فَلَيْسَ لِلإمام أَن يَقْبَلَ مِنْهُ عَلى ذَلِكَ شَيئاً، ولا أن يَدَعَ مُشْركاً يَطَأُ الحَرَمَ بِحالٍ مِن الحالاتِ، طَبِيباً كانَ، أو صانعاً بُنياناً، أَو غَيْرَهُ؛ لِتَحْرِيمِ الله ﷻ دُخُولَ المَسْجِدِ الحَرام، وَبَعْدَهُ تَحْرِيمَ رَسُولُهُ ذَلِكَ).

يقول الله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[2].

نأخذ من هذه الآية الشريفة أنّ من الأحكام الشرعية المنصوص عليها في القرآن الكريم تحريم دخول المشركين بجميع أديانهم ومِلَلِهم لأقدس مدن المسلمين مكة المكرمة.

وانطلاقاً من مفهوم الصغار المأمور به في كتاب الله العزيز، وتفسير الشافعي له بإلزامهم بأحكام الإسلام، يجب على الحاكم المسلم منعهم من دخول مكة المكرمة، وعدم السماح لهم بدخولها مهما كانت الظروف.

إذن، فالأحكام التي نص عليها الشافعي في نصه الذي نقلناه، ماهي إلا أحكام شرعية نص عليها القرآن الكريم، فلماذا ينقل زكريا أوزون هذا النَّصَّ في سياق الانتقاد[3]؟! أليس انتقاد هذه الأحكام انتقاداً للقرآن الكريم الذي يتظاهر زكريا بتقديسه؟

(1) الأم [5/ 419].
(2) سورة التوبة آية 28.
(3) جناية الشافعي [ص170].

هل نصارى العرب من أهل الكتاب؟

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (أَخْبَرَنا إبراهِيمُ بنُ مُحمدٍ، عن عَبدِالله بنِ دِينار، عن سَعد الفَلحة مَوْلى عُمَر أو ابن سَعْد الفَلحة، أنَّ عُمَرَ بنَ الخَطَّاب رضي الله عنه قال: «ما نَصارى العَرَب بأَهْلِ كِتاب، وما تَحِلُّ لَنا ذَبائِحُهم، وَما أنا بتارِكِهم حتى يُسْلِمُوا أو أَضْرِبَ أَعْناقَهُم».

قال الشافعيُّ: أَخْبَرَنا الثَّقَفِيُّ، عن أَيّوبَ، عن ابنِ سِيرِيْنَ، عن عَبيدَةَ، عن عَلِيّ رضي الله عنه أَنَّه قال: «لا تَأْكُلوا ذَبائِحَ نَصارى بَني تَغْلِبَ؛ فَإِنَّهم لَم يَتَمَسَّكُوا مِن دِيْنِهم إلا بِشُرْبِ الخَمْرِ».

قال الشافعيُّ: كأَنَّهما ذَهَبا إلى أَنَّهم لا يَضْبطُونَ موضِعَ الدينِ فَيَعْقِلونَ كَيفَ الذَّبائِحُ، وَذَهَبوا إلى أنَّ أَهْلَ الكِتابِ هم الذينَ أُوتُوهُ لا مَن دانَ بِهِ بَعْدَ نُزُولِ القُرآنِ، وَبهذا نَقولُ: لا تَحِلُّ ذَبائحُ نَصارى العَرَبِ بهذا المعنى. والله أعلم).

قد عرفنا في الموضوع السابق أنَّه وبما أنَّ أصلَ اليهودية والنصرانية دينٌ حقٌّ نزل من عند الله على نَبِيَّيْهِ موسى وعيسى عليهما السلام كان لهم في الإسلام تمييزاً يختصون به عن غيرهم من أتباع الديانات الأخرى التي هي باطلة من أساسها كعبدة الأوثان؛ لأنَّ الشرك والكفر طرأ على اليهود والنصارى ولم تكن عقيدتهم في أساسها شركاً أو كفراً.

وأنَّ من أمثلة هذه المميزات جواز الزواج منهم، وإباحة الأكل من ذبائحهم، والسماح ببقائهم في ديار الإسلام مع دفع الجزية، وغير ذلك.

ولأجل هذه المسألة فقد رأى الشافعي أنَّ تلك المميزات خاصةٌ بمن دخل آباؤه اليهودية والنصرانية قبل بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنَّه المستحق أن يواجه ببعض اعتبار،

(1) الأم [3/ 604 - 605].

بخلاف من دخل آباؤه في الديانتين بعد بزوغ دعوة الحق؛ لأنَّهم لم يزيدوا على الانتقال من نوع كفر وشرك إلى نوع آخر.

ومن أقرب أمثلة ذلك نصارى العرب، فاليهودية والنصرانية لم تظهرا بين العرب إلا بعد التحريف.

ومن كانت هذه حاله لم يكن له ما يُمَيِّزُه على غيره من المشركين الذين لا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم.

ولعلنا قد عرفنا الآن لماذا (الإمام الشافعي يعتبر أهل الكتاب هم من بني إسرائيل حصراً الذين يدينون دين اليهود والنصارى)[1]؟

مع أنَّه يجدر بنا التنبُّهُ إلى أنَّ الشافعي لا يرى أنَّ أهل الكتاب هم بنو إسرائيل فقط؛ بل أهل الكتاب في نظر الشافعي هم كل من دخل في اليهودية والنصرانية قبل التحريف، سواء كان من العرب أو من غيرهم، **قال الإمام الشافعي** رَضِيَ اللهُ عَنْهُ[2]: (فَكُلُّ مَن دانَ ودانَ آباؤهُ، أو دانَ بنَفْسِهِ - وإن لَمْ يَدُن آباؤه - دِينَ أَهْلِ الكِتابِ - أَيَّ كتابٍ - قَبْلَ نُزُولِ الفُرقانِ فهُو خارِجٌ مِن أهْلِ الأَوثانِ وعَلَى الإمامِ إذا أَعْطاهُ الجِزْيَةِ وَهُو صاغِرٌ أن يَقْبَلَ مِنْهُ عَرَبِياً كانَ أو أَعْجَمِياً).

وحول هذا النص أترك للقارئ تخمين سبب هذا الخطأ في نسبة هذا القول للشافعي، هل هو قصور زكريا عن فهم كلام الإمام، أو هو تدليس متعمد قام به كما فعل أكثر من مرة؟!

على أنَّ السادة الشافعية لا يؤمنون بالوحدة القومية العربية كما نسب زكريا[3] ذلك لبعضهم، وإنَّما بالوحدة الإسلامية التي تجمع بين الإخوة في الدين الواحد.

---

(1) جناية الشافعي [ص109].

(2) الأم [5/ 409 - 410].

(3) جناية الشافعي [هامش ص109].

وأنَّهم على قناعة بما توصل إليه اجتهاد إمامهم في مسألة نصارى العرب، رضي من رضي وسخط من سخط، وليس عليهم (**إيضاح ذلك للسادة المسيحيين العرب**)[1]؛ فلا مجاملة في الآراء الدينية المبنية على منهجية علمية وأدلةٍ ساطعة.

(1) المصدر السابق [هامش ص109].

هل أهل الكتاب وعباد الأوثان مخاطبون بالتقوى؟

رأينا في موضوع سابق[1] كيف أنَّ زكريا افترى على الشافعي تعريفاً لكلمة «الناس»، ثم أتى ببعض الآيات التي يتصور أنَّها تناقض التعريف المزعوم.

وقد عزمنا على عدم تتبع المواضع التي زعم فيها مخالفة الشافعي لتعريفه؛ إلا أنَّنا أحببنا أن نقف مع موضع واحد؛ ليعرف القارئ المفضال مقدار الجهل الذي يتحلى به من يتهم الشافعي بالجناية.

ذكر زكريا قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ﴾[3]، ثم قال[4]: (**فهل التقوى مطلوبة من أهل الكتاب وعبدة الأوثان من العرب والعجم؟!**).

وهذا السؤال - على وجازته - يتضمن نوعين من الجهل المركب: جهل بمعنى التقوى، وجهل بالقرآن الكريم أيضاً.

أما الجهل بحقيقة التقوى فلأنَّ حقيقتها أن يجعل الإنسان بينه وبين غضب الله ﷻ وقاية بفعل أوامره واجتناب نواهيه، وأول مراتب ذلك ترك الشرك والكفر، والإذعان للدين الحق، وهذا ما كل إنسان بالغ عاقل مطالبٌ به، سواء كان من أهل الكتاب، أم من عبدة الأوثان، أم كان ملحداً لا يدين بدين، ولا يُصدِّق بخالق لهذا الكون، وذلك بنص قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾[5].

---

(1) [ص329-332] من كتابنا هذا.
(2) سورة النساء آية 1.
(3) سورة الحج آية 1.
(4) جناية الشافعي [ص105].
(5) سورة آل عمران آية 85.

وأما الجهل بالقرآن الكريم فقد غفل زكريا عن قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾[1]، فإذا كانت التقوى غير مطلوبةٍ من أهل الكتاب، فلماذا عَلَّقَ تعالى تكفير سيئاتهم ودخولهم جنات النعيم عليها؟

وبهذا سقط ما ظنه زكريا تساؤلاً قادحاً في نظريةٍ منسوبة للشافعي.

(1) سورة المائدة آية 65.

الفصل الثالث:

الشافعي والحدود والجنايات

القصاص من الحر للعبد

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1] : (وَكَذَلِكَ لَا يُقْتَلُ الحُرُّ بالعَبْدِ بحالٍ، وَلَو قَتَلَ حُرٌّ ذِمِّيٌّ عَبْداً مُؤْمِناً لَمْ يُقْتَلْ بِهِ).

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه[2] : (وإذا جَنى الحُرُّ عَلى العَبْدِ عَمْداً فَلا قِصاصَ بَيْنَهما، فَإن أَتَتْ الجِنايَةُ عَلى نَفْسِهِ فَفيهِ قِيمَتُهُ فِي السَّاعةِ التي جُنِيَ فِيها عَلَيْهِ مَع وُقُوعِ الجِنايةِ بالِغَةً ما بَلَغَتْ وإن كانَتْ دِياتِ أَحْرارٍ، وقِيمَتُهُ في مالِ الجانِي دُونَ عاقِلَتِه.

وَإن جَنى عَلَيْهِ خَطَأً فَقِيْمَتُهُ على عاقِلَةِ الجانِي. وَإذا كانَتْ الجِنايَةُ عَلى أَمَةٍ أو عَبْدٍ فَكَذَلِكَ).

أشرنا في أوائل كتابنا هذا[3] إلى أنَّ الإسلام قد بزغ نوره والرق جزء من النظام العالمي، ولحِكَم لا يخلو الرق منها رأى مسايرة هذا النظام مع تقليص أسباب الرق وإكثار الوسائل المؤدية للحرية.

ومن الأمور التي يستتبعها الإقرار بالرق الأحكام المتعلِّقة به، والتي أصبحت كالجزء من ماهية الرق، ككون الرقيق سلعةً يباع ويُشترى، وأنَّ جميع ما يكسبه من مالٍ ملكٌ لسيده، وتصرفاته كلّها مرهونة برضى سيده لا يستقل في شيء منها بنفسه.

وبنظرةٍ على هذه الأحكام وغيرها لا يشك منصف أنَّ العبد بسببها أنقص من الحر، وبالتالي ليس من العدل قصاص الحر إن قتل عبداً، وتكون هذه الصورة مستثناةً من عموم قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾[4].

---

(1) الأم [7/ 62].
(2) الأم [7/ 67].
(3) [ص44].
(4) سورة البقرة آية 178.

وإلى هذا الاستدلال أشار الإمام الشافعي رضي الله عنه في قوله[1] **عن السبب في عدم القصاص من الحر للعبد:** (أَنَّ الحُرَّ كَامِلُ الأَمْرِ في أَحْكامِ الإِسْلام، والعَبْدَ ناقِصُ الأَمْرِ في عَامَّةِ أَحْكام الإسلام، وَفِي الحُدُودِ فِيما يَنْقصُ منها بأَنَّ حَدَّه نِصْفُ حَدِّ الحُرِّ، وَيُقْذَفُ فَلا يُحَدُّ لَهُ قاذِفُهُ، ولَا يَرِثُ ولا يُورَثُ، وَلا تَجُوزُ شَهادَتُهُ، وَلا يَأْخُذُ سَهْماً إن حَضَر القِتالَ).

فالمسألة إذن تناسق منهجي مع عامة أحكام الرقيق في الإسلام، ويدل على هذا أنَّ الشافعي سار على نفس منهجه في مسألة قتل الحر الذمي بالعبد المسلم، **فقال**[2] رحمه الله: (وَلَو قَتَلَ حُرٌّ ذِمِّيٌّ عَبْداً مُؤْمِناً لَمْ يُقْتَلْ بِهِ)، ولو جاز للشافعي أن يخالف منهجه لخالفه في هذه المسألة.

وليست كما يظنُّ زكريا بأنَّ الشافعي وقع فيما **(عاب على أحكام الجاهلية قبل الإسلام في تفريقهم بين دية الرجل الشريف حيث تبلغ أضعاف دية الرجل العادي)**[3]، مع أنَّه لم ير غضاضة في عدم قتل الحر بالعبد.

والبرهان القاطع على خطأ تصور زكريا هذا **قولُ الإمام الشافعي**[4] رضي الله عنه: (فَإِن أَتَتْ الجِنايَةُ عَلى نَفْسِهِ فَفِيهِ قِيمَتُهُ فِي السَّاعةِ التي جُنِيَ فِيها عَلَيْهِ مَع وُقُوعِ الجِنايةِ بالِغَةً ما بَلَغَتْ وإن كانَتْ دِياتِ أَحْرارٍ)، وحينئذٍ فمن الذي تبلغ ديته أضعاف دية الآخر، الحُرُّ - الذي يُشَبِّهُهُ زكريا بالرجل الشريف في أعراف الجاهلية - أو العبد؟!

ومما يقطع دابر الصلة بين قضية شرف الرجل عند الجاهليين، وبين رأي الشافعي في قتل الحر بالعبد، أنَّ العبد عينه الذي لا يقتل الحر به لو أعتقه سيده وبعد عتقه بسويعات قتله حرٌّ قرشيٌّ عمداً، فإنَّ القرشيَّ يُقتل به بلا أدنى نظرٍ إلى أنَّ المقتول كان عبداً يباع ويشترى قبل سويعاتٍ من قتله.

(1) الرد على محمد بن الحسن [ص96].
(2) الأم [7/ 62].
(3) جناية الشافعي [ص147].
(4) الأم [7/ 67].

العدل في القصاص فيما دون النفس

قال الشافعي[1]: (وكَذَلِكَ لا يُقادُ مِن كَسْرِ أُصْبَعٍ وَلا يَدٍ ولا رِجْلٍ لِما دُونَهُ جِلْدٌ أو لَحْمٌ، وَأَنَّهُ لا يُقْدَرُ عَلَى أَن يُؤْتَى بالكَسْرِ كالكَسْرِ بِحالٍ، وَأَنَّ المُسْتَقادَ يُنالُ مِن لَحْمِهِ وَجِلْدِهِ خِلافُ مَا يُنالُ مِن لَحْمِ المَجْنِيِّ عَلَيْهِ وَجِلْدِهِ.

وكَذَلِكَ لا قِصاصَ مِمَّن نَتَفَ شَعْراً مِن لِحْيَةٍ ولا رَأْسٍ ولا حاجِبٍ وإن لَم يَنْبُتْ. وإن قُطِعَ مِن هذا شَيْئاً بِجِلْدِهِ قِيلَ لأَهْلِ العِلْمِ بالقِصاصِ: إن كُنْتُمْ تَقْدِرونَ عَلَى أَن تَقْطَعُوا لَهُ مِثْلَهُ بِجِلْدِهِ فاقْطَعُوهُ، وَإِلا فَلا قِصاصَ فِيهِ).

قال تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[2].

استدل فقهاء الإسلام بهذه الآية - مع الإجماع على أنَّ ما فيها شرع لنا كما هو شرع لأهل الكتاب[3] - على وجوب القصاص فيما دون النفس، فمَن كسر يد شخصٍ وجب كسر يده، ومن فقأ عين غيره وجب أن تُفْقأ عَينه، وهكذا في كل جناية فيما دون القتل يجب فيها القصاص ما لم يَعْفُ المجني عليه أو يَرْضَ بالدية.

إلا أنَّه وانطلاقاً من وجوب تحقيق العدل كان من شروط تنفيذ القصاص فيما دون النفس القدرة على أن يفعل مثل الجناية الواقعة على المجني عليه بالجاني.

مثال ذلك: ما إذا ضرب رجلٌ رجلاً على رأسه فَجَرحه جرحاً غائراً، وحكم الأطباء بأنَّه لا يمكن جرح رأس الجاني بلا إحداث جرح أكبر من جرح المجني عليه، فحينئذٍ

---

(1) الأم [7/ 131].

(2) سورة المائدة آية 45.

(3) قال الشافعي في الأم [7/ 129]: (وَلَمْ أَعْلَمْ مُخالِفاً فِي أنَّ القِصاصَ فِي هَذِهِ الأُمَّةِ كَما حَكَى اللهُ ﷻ أَنَّهُ حَكَمَ بِهِ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْراةِ).

يحكم القاضي بأنَّه ليس للمجني عليه إلا الدية؛ لتعذر القصاص من الجاني.

ومن صور ذلك أيضاً: ما لو ضرب شخصٌ شخصاً آخر على يده فانكسرت من منتصف الساعد، ولا يمكن قطع ساعد الجاني إلا مع الزيادة على كسر المجني عليه، ففي هذه الحالة يأمر القاضي بقطع يد الجاني من المِرْفَق، ثم يدفع الجاني للمجني عليه قسطاً من الدية مقابل ما ترك بلا قصاص من جنايته.

وقد وصل فقهاء الإسلام باجتهادهم في تفاصيل ذلك إلى مستويات من التحقيق والتدقيق أجزم أنَّها لم تخطر لزكريا أوزون على بال.

ولأنَّ هذه الأمور فوق مستوى زكريا أخذ يحلم بأنَّ الشافعي في كلامه عن مبدأ القصاص (**لم يفكر في كيفية تنفيذه ليكون عادلاً منصفاً حقاً**)[1]، ودونك كلام الشافعي الذي نقلناه أول حديثنا؛ لتعرف أنَّ هذه النقطة لم تغب عن بال الشافعي حال بحثه لأحكام القصاص فيما دون النفس.

ويحسب أوزون أنَّه أتى بما لم تستطِعْهُ الأوائل حينما يسأل[2]: (**فإذا ضرب أحدهم الآخر وفقأ عينه مثلاً بضربةٍ واحدةٍ، فكيف سنفعل عندما نضرب الجاني ضربةً واحدةً ولم نفقأ عينه؟ نعيد الكرة لأكثر من مرة مع ما ينجم عنها من ألم وآثارٍ أخرى، وأين العدل في ذلك؟!**).

وأنا لن أجيب على سؤال زكريا؛ بل أدع ذلك للشافعي نفسه حيث يقول رَحِمَهُ اللَّهُ في الأم[3]: (وَلَوْ أَنَّ رَجُلاً لَطَمَ عَيْنَ رَجُلٍ فَذَهَبَ بَصَرُها لَطَمْتُ عَيْنَ الجَانِي؛ فَإِن ذَهَبَ بَصُرُها وَإِلا دُعِيَ لَهُ أَهْلُ العِلْمِ بِما يُذْهِبُ البَصَرَ فَعالَجُوهُ بِأَخَفِّ ما عَلَيهِ في ذِهابِ البَصَرِ حَتَّى يَذْهَبَ بَصَرُهُ). فيا لَمعاشر العقلاء!! هل هذا كلام مَن لم يفكر في كيفية تنفيذ القصاص فيما دون النفس؟!

(1) جناية الشافعي [ص157].

(2) المصدر السابق [ص157].

(3) [7/ 132] باب جماع القصاص فيما دون النفس.

وقريباً ممَّا رأيناه في جواب هذا السؤال نرى جواب قول زكريا[1]: (**وإذا جرح أحدهم الآخر فهل ستتمكن من إحداث نفس الجرح وبنفس البُعْد - لا أقول في أيامهم؛ بل في أيامنا المعاصرة - مع مراعاة نفس كمية الدماء الضائعة والأنسجة التالفة والخلايا الميتة دائماً!!**).

ولا يعلم زكريا أنَّ فقهاء الإسلام قد فَصَّلوا أحكام الجراح وقسموها إلى أقسام، وجعلوا لها أسماءً، ولكل اسم منها أحكام تخصه:

فمنها ما يمكن القصاص فيه، ومنها ما يجب القصاص فيه لحَدٍّ معيّن ما ويجب في الباقي نصيب من الدية، ومنها ما لا يمكن فيه القصاص...إلى آخر تفاصيل ذلك مما الخوض فيه يخرجنا عن مقصود هذا الكتاب، وبإمكان القارئ الكريم الرجوع إليه في مدونات فقهاء الإسلام[2]؛ لكني أنصح زكريا أن لا يبحث في مثل هذه الأحكام فواضحٌ أنَّها فوق قدراته العقلية!!

أما بالنسبة لكمية الدماء الضائعة والأنسجة التالفة فهذه لا عبرة بها في الجنايات؛ لسبب بسيط جداً وهو أنَّ جسم المجني عليه يعوضها، وبالتالي لا يحدث في المجني عليه عيباً مستمراً أو عاهةً مستديمةً حتى يطالب بالقصاص فيها.

وبعد أن تعرفنا على جواب ما كان يظنُّه زكريا قادحاً في مشروعية القصاص فيما دون النفس تَيَقَّنَا أنَّه لا حاجة لنا في أن (**نعيد النظر في مفهوم كلمة «القصاص» الواردة في كتاب الله العزيز مع ما تبعه من أحكام وآراء للأئمة وعلى رأسهم الشافعي**)[3].

---

(1) جناية الشافعي [ص157].
(2) إذا أردت أخي القارئ الفطن الاطلاعَ على شيء من أحكام الجراح فانظر: الأم [7/ 129 - 132].
(3) جناية الشافعي [ص158].

حد الرجم للزاني المحصن

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (وَحَدُّ المُحْصَنِ وَالمُحْصَنَةِ أَن يُرْجَما بالحِجارَةِ حَتَّى يَمُوتا).

يقول الله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[2]، في هذه الآية دليلٌ على أنَّ كل زانٍ - سواءً كان محصناً أم غير مُحصنٍ - فحَدُّهُ الجلدُ مائة جلدة.

إلا أنَّ السنة النبوية المتواترة قد خصصت هذا الحكم العام وجعلته قاصراً على الزاني غير المحصن.

أما الزاني المحصن فقد وردت أحاديث كثيرة تدل على أنَّ حده الرجم، تلك الأحاديث فاقت العشرة أحاديث مع تعدد من رواها من الصحابة[3].

وطلباً للاختصار نذكر بعض تلك الأحاديث الدالة علي حد رجم الزاني المحصن:

الحديث الأول: قوله ﷺ: {**خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً، الثَّيِّبُ بالثَّيِّبِ والبِكْرُ بِالبِكْرِ، الثَّيِّبُ جَلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ رَجْمٌ بِالحِجارَةِ، والبِكْرُ جَلْدُ مائةٍ ثُمَّ نَفْيُ سَنَةٍ**}[4].

الحديث الثاني: حديث الأجير الذي زنى بامرأة مستأجره، وفيه قوله ﷺ: {**وَاغْدُ يا أُنَيس إلى امْرَأَةِ هَذا، فَإن اعْتَرَفَتْ فارْجُمْها**}[5].

الحديث الثالث: **أَنَّهُ ﷺ رَجَمَ يَهُودِيَّين**[6].

---

(1) الأم [7/ 391].

(2) سورة النور آية 2.

(3) للوقوف على تواتر أحاديث الرجم ومعرفة من رواها انظر كتاب: إثبات تواتر أخبار الرجم ونقض شبهات المنكرين للدكتور صهيب محمود السقار التركاوي.

(4) رواه مسلم [1690] من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(5) رواه البخاري [2314] ومسلم [1697] من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما.

(6) رواه الإمام أحمد [2368] من حديث ابن عباس، ورواه البخاري [3635] ومسلم [1699] من حديث ابن عمر، ورواه أبو داود [4450] من حديث أبي هريرة.

الحديث الرابع: أَنَّهُ ﷺ رَجَمَ امْرَأَةً مِن جُهَيْنَةَ[1].

الحديث الخامس: أَنَّهُ ﷺ رَجَمَ رَجُلاً مِن أَسْلَمَ، وَرَجُلاً مِن اليَهُودِ، وامْرَأَةً[2].

الحديث السادس: أَنَّهُ ﷺ رَجَمَ مَاعِزاً[3].

هذه بعض الأحاديث الواردة في رجم الزاني المحصن، وقد روي عددٌ منها عن أكثر من صحابي - بل ذكر بعض أهل الحديث أنَّ حديث رجم ماعز رواه أكثر من ثمانية عشر صحابياً[4] - مما يجعل الرجم ثابتاً عن النبي ﷺ ثبوتاً قطعياً، وأنَّه مشتهر عنه اشتهار الكرم عن حاتم الطائي، والشجاعة عن عنترة بن شداد.

وإذا كانت هذه الأحاديث التي بلغت حد التواتر مخصصةً لعموم الآية الثانية من سورة النور، فلن يقدح في ثبوت حد الرجم قول زكريا[5]: (**لا يوجد آية في كتاب الله ﷻ تتحدث عن عقوبة رجم الثيب حتى الموت، علماً أنَّ الأحكام الشرعية في القرآن واضحةٌ وجليةٌ، ففي الآيات الواردة في سورة النور - الآية السادسة حتى التاسعة - لا يوجد ما يشير إلى رجم الثيب بعد الزنى**).

فليس من شرط ثبوت حكم شرعي ثبوته في القرآن الكريم؛ لا سيما بعد أن قرر القرآن حجيةَ السنة النبوية، فكأن كل حكمٍ ثابت في السنة النبوية مستمداً ثبوته من القرآن الكريم الذي أثبت حجية السنة.

ومن أنواع بيان السنة للقرآن تخصيص العموم الوارد في القرآن بها، وإن كانت (**الأحكام الشرعية في القرآن واضحةٌ وجليةٌ**)[6]، فإنَّ كمِّية الأفراد المقصودين بها قد لا تكون كما يُفْهِمه ظاهر الآية، وحينئذٍ نحتاج إلى السنة النبوية للتأكد من الأفراد

(1) رواه مسلم [1696] من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه.
(2) رواه مسلم [1701] وأبو داود [4455] من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.
(3) رواه البخاري [5270] ومسلم [1691] من حديث جابر رضي الله عنه، ورواه مسلم [1694] من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. ورواه مسلم [1695] من حديث بريدة رضي الله عنه، ورواه أحمد في مسند، [21887] من حديث أبي ذر رضي الله عنه.
(4) قطف الأزهار المتناثرة [ص223 - 226].
(5) جناية الشافعي [ص89].
(6) المصدر السابق [ص89].

الداخلين في منطوق الآية، وآية حد الزنى خير مثالٍ على ذلك؛ فبينما هي في ظاهر لفظها عامَّة في جميع الزناة والزواني، تخبرنا السنة المتواترة بأنَّ شمولها لجميعهم غير مقصود؛ بل إنَّها مخصوصة بغير المحصنين منهم.

كل هذه الأحاديث - التي ذكرنا بعضها في أول هذا الموضوع - لم يعلق زكريا على شيءٍ منها سوى حديثين فقط، مع اعترافه بأنَّ الشافعيَّ استند (في حكم رجم الثيب الزاني إلى عدة أحاديث)[1]، وبالتالي حتى لو سلمنا بصحة انتقاده لهذين الحديثين فلن يعني ذلك تسليمنا بإنكار حد الرجم في الشريعة الإسلامية، فلا يؤثر بطلان حديثين، على صحة ما روي بطريق التواتر.

ومع هذا، فإنّنا سنسوق الحديثين اللذين علق عليهما زكريا من كتب السنة المعتمدة ثم ننظر في تعليق زكريا عليهما.

أول الحديثين:

قال ابن عباس رضي الله عنهما: قَالَ عُمَرُ بنُ الخَطَّاب وَهُو جالِسٌ عَلى مِنْبر رَسول الله ﷺ: {إنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ مُحمَّداً ﷺ بالحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الكتابَ، فَكانَ مِمَّا أُنْزِلَ عَلَيْه آيَةُ الرَّجْم قَرَأْناها وَوَعَيْناها وَعَقَلْناها، فَرَجَمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَرَجَمْنا بَعْدَهُ، فَأَخْشى - إن طالَ بالنَّاسِ زَمانٌ - أن يَقُولَ قائِلٌ: مَا نَجدُ الرَّجْمَ في كِتابِ اللهِ، فَيَضِلُّوا بتَرْكِ فَريضَةٍ أَنْزَلَها اللهُ، وَإِنَّ الرَّجْمَ فِي كِتابِ اللهِ حَقٌّ عَلى مَن زَنى إذا أَحْصَنَ مِن الرِّجالِ والنِّساءِ إذا قَامَت البَيِّنَةُ أَو كانَ الحَبَلُ أو الاعترافُ}[2].

ينتقد زكريا أوزون الاستدلال بهذا الحديث على حد الرجم بعدة اعتراضات قد ناقشنا بعضها في مواضيع سابقةٍ[3]، ونحن نناقش باقيها هنا:

---

(1) المصدر السابق [ص87].
(2) رواه البخاري [6830]، ومسلم [1691].
(3) من كتابنا هذا [ص 203-207].

من تلك الاعتراضات ادعاء زكريا أنَّ (**الحديث منسوبٌ إلى الصحابي عمر بن الخطاب لا إلى الرسول الكريم**)[1] ﷺ.

ويكفي في إبطال هذا الاعتراض الانتباه إلى قول سيدنا عمر: {...فَرَجَمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ...}، فالحجة في فعل النبي ﷺ، وليس لعمر بن الخطاب إلا نقل ذلك الفعل؛ لكن يبدو أنَّ زكريا لم يفرق بين قول الصحابي وبين حكايته لفعل النبي ﷺ.

ومن تلك الاعتراضات قول زكريا[2]: (**لا يوجد قولٌ لرسول الله ﷺ - وهو الموحى إليه - يؤكد بقاء حكم تلك الآية ونسخ لفظها، ولا ندري ما الحكمة من نسخ اللفظ وبقاء الحكم؟!**).

ونجد حتماً علينا أنْ نُبَيِّنَ أنَّ لكلِّ آيةٍ من آياتِ الأحكام تَعَلُّقاً بنوعين من الأحكام الشرعية:

النوع الأول: كونها قرآناً تصح الصلاة به، ويحرم مسه على غير المتوضئ، وقراءته على الجنب حسب ما ذهب إليه فقهاء الإسلام؛ لأدلةٍ لا يتسع المقام لمناقشتها.

النوع الثاني: كون تلك الآية دليلاً على الأحكام الشرعية المستنبطة منها.

وإذا وقع نسخ أحد هذين النوعين فهل يلزم أن يُنسخ الآخر؟! إذا كان زكريا يدعي التلازم بينهما فليأتِ بدليله على ذلك.

ومن المعلوم أنَّ جميع ما نعتقد قرآنيته في هذا العصر لم ينقل لنا إلا بواسطة الصحابة، وحينئذٍ فإذا نقل لنا الصحابة نسخ تلاوة ما كان قرآناً يُتلى، وجب تصديقهم في ذلك كما وجب تصديقهم فيما بقي قرآناً يُتلى إلى يوم القيامة، فلا يجب والحالة هذه أن (**يوجد قولٌ لرسول الله ﷺ - وهو الموحى إليه - يؤكد بقاء حكم تلك الآية ونسخ لفظها**)[3].

---

(1) جناية الشافعي [ص88].
(2) المصدر السابق [ص88].
(3) جناية الشافعي [ص88].

وإذا كان نسخ التلاوة فقط جائزاً عقلاً - لما شرحناه مع عدم التلازم بين النوعين - فلا يتوقف تسليمنا به إلا على ثبوت وقوعه، ولا نشترط معرفة الحكمة، فالأمر لله ﷻ في بقاء تلاوة ما شاء من كتابه، ونسخ ما شاء منه.

ومن اعتراضات زكريا على هذا الحديث قوله[1]: (**إذا أخذنا نص الآية المنسوخة لفظاً - وهي: «الشَّيْخُ والشَّيْخَةُ إذا زَنَيا فارْجُمُوهما البَتَّةَ» - نجد أنَّ الحكم يجب تطبيقه على الشيخ والشيخة حكماً، وليس على غيرهما من النساءِ والرجال، مع الإشارة هنا إلى أنَّ الشيخ هو المسنّ الذي لا يقوى على القيام بالأعمال الجسدية وعلى رأسها الجنس**). وهذا اعترافٌ من زكريا بوجود الرجم في الشريعة الإسلامية، وهنا يبقى السؤال لدينا ما هي العلة في تخصيص الشيخ والشيخة؟!

بالاستناد إلى مجموع الأحاديث التي تدل على حد الرجم نستطيع بقدر كبير من اليسر الوصول إلى أنَّ علة ذلك ضعف الدواعي الباعثة إلى الوقوع في الفاحشة، ولا شك بوجود قدر مشترك في ذلك بين الشيخ والشيخة وبين كل محصن.

وأما الحديث الثاني من الأحاديث التي علق عليهما زكريا حديث رجم اليهوديين: ونحن سننقل الحديث كما نقله زكريا، ثم ننظر في تعليق زكريا عليه.

قال زكريا أوزون[2]: (**وفيما يلي نص الحديث المذكور:**

إنَّ اليَهُودَ جَاؤوا إلى رَسولِ الله ﷺ، فَذَكَروا لَهُ أَنَّ رَجُلاً مِنْهُمْ وامْرَأَةً زَنَيا، فقالَ لَهُم رَسولُ الله ﷺ: {مَا تَجِدُونَ في التَّوراةِ في شَأْنِ الرَّجْمِ؟}.

فَقالُوا: «نَفْضَحُهُمْ وَيُجْلَدُونَ».

فَقالَ عَبدُالله بنُ سَلام: «كَذَبْتُمْ إنَّ فِيها الرَّجْمَ».

فَأَتَوْا بِالتَّوْراةِ فَنَشَرُوها، فَوَضَعَ أَحَدُهم يَدَهُ عَلى آيَةِ الرَّجْمِ فَقَرَأَ ما قَبْلَها وما بَعْدَها، فَقَالَ له عبدُالله بنُ سَلامٍ: «ارْفَعْ يَدَكَ».

---

(1) المصدر السابق [ص90].
(2) جناية الشافعي [ص90 - 91].

فَرَفَعَ يَدَهُ فَإذا آيَةُ الرَّجْمِ، فَقالُوا: «صَدَقَ يا مُحَمَّد، فِيها آيَةُ الرَّجْمِ». فَأَمَرَ بِهِما رَسُولُ اللهِ ﷺ فَرُجِما.

فقال عَبدُاللهِ بنُ عُمَرَ: «فَرَأَيْتُ رَجُلاً يَجْنَأُ على المَرْأَةِ يَقِيها الحِجارَةَ». متفق عليه[1]).

يستدل زكريا بهذا الحديث على أنَّه (قد يكون الصحابة رجموا زَمَنَ الرسول ﷺ مطبقين حكم الزنى في التوراة على رجل وامرأةٍ من اليهود زنيا)[2].

ويبدو أن زكريا يتعمد المغالطة؛ لأنَّ الفقهاء المثبتين لحد الرجم لم يستدلوا برجم الصحابة لليهوديين، وإنَّما بأمر النبي ﷺ برجمهما، وأوامر النبي ﷺ حجة بنص القرآن الكريم كما عرفنا في فصل السنة النبوية[3].

كما لا يجوز لنا عند نظرنا في هذا الحديث أن نغفل عن قوله ﷻ لرسوله ﷺ: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾[4]، فهل يعقل أن يخالف رسول الله ﷺ هذا الأمر الرباني القاطع، ويحكم على اليهود بغير ما نزل عليه من الحق المبين؟!

وليت شعري هل يزعم زكريا أوزون أنَّ كل ما ثبت شرعاً للأنبياء السابقين يجب أن يأتي شرع محمد ﷺ بنسخه؟!

ولأنَّه رأى احتجاج المصطفى ﷺ على اليهود بما جاء في التوراة، حاول زكريا التوصل من ذلك إلى نسخ الرجم بسورة النور فيقول[5]: (قد يكون الصحابة رجموا زَمَنَ الرسول ﷺ مطبقين حكم الزنى في التوراة على رجل وامرأةٍ من اليهود زنيا، وهو

---

(1) تقدم تخريجه في بداية هذا الموضوع [ص358].
(2) جناية الشافعي [ص90].
(3) [ص147] من كتابنا هذا.
(4) سورة المائدة آية 48.
(5) جناية الشافعي [ص90].

ما ينسجم مع حديث عبدالله بن أبي أوفى الذي سأل فيه إذا كان الرسول قد رجم قبل سورة النور التي لم تنص على الرجم).

ولعل القارئ الكريم مثلي قد وجد نفسه واقفاً أمام تساؤل كبير يتمثل في الآتي:

بما أنَّ زكريا يقول[1]: (**مصطلح النسخ المعتمد في الفقه الإسلامي مصطلح ضبابي، وهو مرفوض عندي تماماً**)، فما الفائدة من معرفة تقدم رجم اليهوديين على نزول سورة النور أو تأخره عنه؟

لكن من المحتمل أن يريد زكريا إلـزام الشافعي بنسخ حد الرجم بعد نزول سورة النور، وجواباً على إلزامه يطيب لي تذكيره بأنَّ الشافعي قرر عدم جواز نسخ السنة بالقرآن كما أقر أوزون نفسه بذلك[2]، وكما شرحنا ذلك في موضعه من هذا الكتاب[3]، فحتى لو أثبت زكريا تأخر نزول سورة النور عن رجم اليهوديين، فلن تكون سورة النور ناسخةً لحد الرجم عند الإمام الشافعي.

ومع ذلك لا مانع لدينا من التأكد من تأخر سورة النور، وبالبحث في الروايات المتعلقة بذلك نجد أنَّ نزول سورة النور كان متزامناً مع حادثة الإفك، وقد وقعت سنة ست للهجرة كما تقول بعض الروايات؛ وفي بعضها أنَّها كانت سنة خمس أو أربع. بينما تثبت الروايات الأخرى أنَّ ممن حضر حد الرجم أبا هريرة وإسلامه سنة سبع، وابن عباس وقدومه إلى المدينة كان في سنة تسع، فثبت تأخر حد الرجم عن نزول سورة النور[4].

أما بالنسبة لسؤال عبدالله بن أبي أوفى فبالرجوع لصحيح البخاري[5] نجد الرواية هكذا: {...عَن الشَّيْبانِي أَنَّهُ قالَ: سَأَلْتُ عَبْدَاللهِ بنَ أَبِي أَوفى هَلْ رَجَمَ رَسولُ اللهِ ﷺ؟

(1) المصدر السابق [ص33].
(2) المصدر السابق [ص84].
(3) [ص188].
(4) انظر: فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني [21/ 535].
(5) [6813].

قالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: قَبْلَ سُوْرَةِ النُورِ؟ قالَ: لا أَدْرِي}. فابن أبي أوفى لم يكن مستحضراً تاريخ حد الرجم وتاريخ نزول سورة النور، ولذا لم يجزم بشيء، فأين الانسجام الذي يزعمه زكريا؟! وهل تقاوم هذه الرواية المحتملة الروايات الجازمة بتأخر سورة النور؟!

وإذا كان زكريا لم يقبل روايات الصحابة لأسباب نزول الآيات القرآنية، ورأى أنَّها (تمثل فهماً إنسانياً محدوداً لا نَصَّ فيه من الله ورسوله)[1]، فكيف يعتمد على كلام ابن أبي أوفى رضي الله عنه في هذه المسألة الخطيرة التي تؤدي إلى طرح حد شرعي؟!

وبهذا نكون قد أتممنا الإجابة على جميع اعتراضات زكريا أوزون على حد الرجم.

(1) جناية الشافعي [ص19].

حد السرقة قطع اليد

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ[1]: (فإذا سَرَقَ السَّارِقُ أوَّلاً قُطِعَتْ يَدُهُ اليُمْنى مِن مَفْصَلِ الكَفِّ ثُم حُسِمَتْ بالنَّارِ).

استدل الشافعي[2] بقوله ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[3]، على أنَّ حد السرقة قطع يد السارق.

وقد استقر التواتر العملي على أنَّ المقصود بقطع اليد بتر وفصل الكف عن الذراع، وهذا ما يفهمه كل ناطق بالعربية من لفظ القطع.

لكن زكريا أوزون يزعم (أنَّنا في استعراضنا[4] لبعض آيات الكتاب نجد أنَّ الفعل «قطع» استُخْدِمَ بمعانٍ مغايرة لمعاني البتر التي فهمت من الآية الكريمة السابقة)[5].

ونحن سنقف مع بعض الآيات الكريمات التي ورد فيها لفظ «قطع» - لا سيما التي ذكرها أوزون - ونتأمل هل الأصل في دلالة لفظ القطع البتر أم لا؟

قال تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ۝٢٦ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[6]، ففي هذه الآية يصف تعالى الفاسقين بأنَّهم يقطعون ما أمر الله به أن يوصل، وهذا يَجُرُّنا للبحث في الذي أمر الله به أن يوصل؟ حتى نعرف كيف يكون قطعه؟

(1) الأم [7/ 381].
(2) الأم [7/ 319].
(3) سورة المائدة آية 38.
(4) هكذا في جناية الشافعي [ص154]، والصواب: (باستعراضنا).
(5) جناية الشافعي [ص154].
(6) سورة البقرة آية 26 - 27.

وباستقراء كتاب الله ﷻ نرى أنَّ مما أمر الله بوصله هو الرحم؛ بدليل أنَّ الله قرن قطعها بالإفساد في الأرض ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ﴾[1]، وقطع الرحم يكون بترك التواصل مع الأقارب؛ بل يصل إلى العداوة الظاهرة، أليس هذا بتراً معنوياً؟!

وكذلك من البتر المعنوي قوله تعالى: ﴿ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ ﴾[2]، ومعنى قَطْع دابر الكافرين: الإتيان على آخرهم بالموت أو القتل[3]، وهذا بترٌ لهم عن الحياة وإبانتهم لهم منها.

ومثل هذا يقال في قوله جل ذكره: ﴿ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[4].

ومن الآيات التي غض زكريا عنها نظره قوله ﷻ: ﴿ وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ﴾[5]، وأحسب أنَّ القارئ الكريم لا يفوته أنَّ معنى تقطيع بني إسرائيل تقسيمهم إلى أسباط كل سبط يشرب من عين خاصة به، أفليس هذا المعنى قريباً من معنى البتر، وعلى الأقل لا تنافي بينهما؟!

وإن كان زكريا مُتَجَرِّداً في بحثه فلا ينبغي أن يفوته قول الله ﷻ حكايةً لتوعد فرعون للسحرة حينما آمنوا بموسى ﷺ: ﴿ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[6]، لأنَّ هذه الآية أقرب الآيات إلى آية السرقة، وذلك من وجهين:

---

(1) سورة محمد آية 22 – 23.
(2) سورة الأنفال آية 7.
(3) تفسير الطبري [11/ 49].
(4) سورة الأنعام آية 45.
(5) سورة الأعراف آية 160.
(6) سورة الأعراف آية 124.
لكن وكما رأينا في عدد من المواضع فإنَّ قلم العلامة زكريا أوزون يجف عن مناقشة أيِّ آيةٍ تتناقض مع ما يريد تسويقه من آراء (أمانة علمية!!).

الأول: أنَّها واردة في سياق العقوبة كحال آية السرقة.

الثاني: أنَّ مفعول فعل القطع في الآيتين هو اليد، وهذا ما يرجح كون فعل القطع في الآيتين بمعنى واحد[1].

وهنا أتساءل: هل غلبت الرحمة واللين على الطاغية فرعون بحيث قطع أيدي السحرة بدون بترها، وبدون فصل الكف عن الذراع، أو الذراع عن الساعد؟! وما نوع التهديد الذي هددهم به، إن لم يكن يعني بقطع أيديهم بترها؟!

نخلص من تتبع هذه الآيات الكريمات - ما ذكره أوزون منها وما لم يذكره - إلى أنَّ الأصل في فعل «قطع» أن يكون بمعنى الفصل والبتر، سواء كان بتراً معنوياً كقطع الرحم، أو بتراً حسياً كقطع الحبل، وكقطع اليد بمعنى فصل الكف عن الذراع.

ثم بعد أن قام أوزون بما يسميه (**العرض الموجز لاستخدام كلمة «قطع» في كتاب الله العزيز**)[2]، مما قد عرفنا مقدار المصداقية فيه، يريد أن يبني عليه طَرح (**التساؤل المشروع التالي**:

لماذا يصر الفقهاء ورجال الدين ومن قبلهم كثير من الأئمة على أنَّ قطع اليد هو بترها بالسيف أو السكين؟! ولماذا لا يكون القطع هو كف اليد وتكون عقوبة السجن مثلاً؟!)[3].

ومن خلال هذا التساؤل يمكننا أن نحصر الاحتمالات في المراد بلفظ القطع في الآية الكريمة في احتمالين:

الأول: بتر اليد بالسيف أو السكين، وهو ما عليه فقهاء الإسلام، وقد عرفنا أنَّه هو الأصل في لفظ القطع بعد استقراء ما ذكره زكريا وما لم يذكره من الآيات الشريفة الوارد فيها لفظ القطع.

---

(1) من مظاهر الأمانة العلمية عند العلامة زكريا أوزون أنَّه بحث عن الآياتِ التي يكون مفعول الفعل «قطع» فيها معنوياً، وسكت عن الآيات التي كان مفعول هذا الفعل فيها حسياً.

(2) جناية الشافعي [ص155].

(3) جناية الشافعي [ص155].

الثاني: أن يكون معنى القطع كف اليد عن طريق السجن مثلاً، ونحن لا ننكر إمكان إرادة هذا المعنى من لفظ القطع بطريق المجاز؛ لكن يشترط في إرادة المعنى المجازي وجود قرينة تدل على امتناع إرادة المعنى الحقيقي، فأين تلك القرينة؟! ننتظر الجواب من زكريا أوزون.

ولا أخفي عن القارئ الكريم أنَّه انقَدَحَ في ذهني التساؤل التالي الذي أتوجه به إلى الأخ أوزون:

بناء على رأيك في إنكار الترادف هل توجد أيٌّ علاقة بين كف اليد وبين لفظ القطع؟ أليس تجويزك أن يكون المراد بالقطع في الآية كف اليد هو نفس الترادف الذي أنكرته في كثيرٍ من المواضع في كتابك؟

وبعدما قام زكريا بهذا الاستقراء الناقص للآيات التي ورد فيه لفظ القطع، ينتقل زكريا إلى مسألةٍ أخرى لا تؤثر على مسألة معنى القطع، ويفترض (**أنَّ المسروق قد سامح وعفى عن السارق**)[1]، ثم يتساءل قائلاً[2]: (**فهل ما زلنا بحاجة إلى قطع اليد وإسالة الدماء؟ وهل غاية العقوبة تكفير الذنب أم تعذيب العبد**).

والجواب عن هذا الاستشكال هو أنَّ الشافعيَّ يُفَصِّلُ بين ما إذا كان المسروق منه قد عفى قبل أن تصل القضية للحاكم، وبين ما إذا كان ذلك بعد وصولها إليه، ومثل هذا الحكم هو ما يراه الشافعي فيما إذا وَهَبَ المسروق منه العين المَسْروقة للسارق.

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[3]: (إذا قَضَى الحاكِمُ عليهِ ثُمَّ وُهِبَ لَهُ قُطِعَ، وَإِن وُهِبَ لَهَ قَبْلَ أن يَقْضِيَ الحاكِمُ لَمْ يُقْطَعْ).

رُبَّما قد طرأ في ذهن القارئ الكريم تساؤلٌ عن السبب في التفريق بين الحالتين، وسِرٌّ ذلك يكمن في أنَّه بوصول قضية السرقة للحاكم أصبح هناك حقٌّ عامٌّ للمجتمع،

(1) المصدر السابق [ص156].
(2) المصدر السابق [ص156].
(3) الأم [7/ 327].

وهذا ما لا يملك القاضي ولا المسروق منه إسقاطه، بخلاف ما إذا كان ذلك قبل الوصول إلى الحاكم فحينئذٍ لا تعدو القضية أن تكون حقاً خاصاً يملك صاحبه التنازل عنه.

عقوبة السارق الذي يسرق بعد إقامة الحد عليه

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (أَخبَرَنا مالكٌ، عن عَبدِالرَّحْمَن بن القاسِم، عن أبيه، أَنَّ رَجُلاً مِن أَهْلِ اليَمَن أَقْطَعَ اليَدِ والرِّجْلِ قَدِمَ على أَبي بكر رضي الله عنه فَشَكا إِلَيْه أَنَّ عامِلَ اليَمَن ظَلَمَهُ، فكانَ يُصَلِّي مِن اللَّيْلِ فَيَقُولُ أَبو بَكْر: وَأَبيكَ ما لَيْلُكَ بلَيْلِ سارِق.

ثُمَّ إِنَّهم افْتَقَدوا حُلِيّاً لِأَسْماءِ بِنْت عُمَيْس امْرأَةِ أَبي بَكرٍ، فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَطوفُ مَعَهُم وَيَقُولُ: اللهُمَّ عَلَيْكَ بِمَن بَيَّتَ أَهْلَ هَذا البَيْتِ الصَّالح.

فَوَجَدوا الحُلِيَّ عِنْدَ صائغ زَعَمَ أَنَّ الأَقْطَعَ جاءَ بِه، فَاعْتَرَفَ بِه أو شُهِدَ عَلَيْه، فَأَمَرَ بِهِ أَبوبَكْرٍ فَقُطِعَتْ يَدُهُ اليُسْرى، وَقالَ أَبوبَكْرٍ: «واللهِ لَدُعاؤُهُ عَلَى نَفْسِهِ أَشَدُّ عِنْدي مِن سَرِقَتِه»).

قالَ الشافَعيُّ رضي الله عنه [2] : (فَبِهَذا نَأْخُذُ، فَإِذا سَرَقَ السَّارِقُ أَوَّلاً قُطِعَتْ يَدُهُ اليُمْنى مِن مَفْصَلِ الكَفِّ ثُم حُسِمَتْ بِالنَّارِ، فَإِذا سَرَقَ الثَّانِيَةَ قُطِعَتْ رِجْلُهُ اليُسْرى مِن المِفْصَلِ ثُمَّ حُسِمَتْ بِالنَّارِ، ثُمَّ إذا سَرَقَ الثَّالِثَةَ قَطِعَتْ يَدُهُ اليُسْرى مِن مَفْصَلِ الكَفِّ ثُم حُسِمَتْ بِالنَّارِ، فَإِذا سَرَقَ الرَّابِعَةَ قُطِعَتْ رِجْلُهُ اليُمْنى مِن المِفْصَلِ ثُمَّ حُسِمَتْ بِالنَّارِ، فَإِذا سَرَقَ الخامِسَةَ حُبِسَ وَعُزِّرَ.

وَيُعَزَّرُ كُلُّ مَن سَرَقَ إِذا كانَ سارِقاً مِن صَبِيٍّ يُدْرَأُ فِيْهِ القَطْعُ، فَإِذا دُرِئَ عَنْهُ القَطْعُ عُزِّرَ).

ثُمَّ قال الشافعي رضي الله عنه [3] : (وَيَقْطَعُ ما يُقْطَعُ بِهِ مِن خِفَّةِ المُؤْنَةِ عَلَيْه، وَأَقْرَبَهُ إِلى

---

(1) الأم [7/ 381].

(2) الأم [7/ 381 - 382].

(3) الأم [7/ 382].

السَّلامَة، وَكانَ الذِّي أَعْرفُ مِن ذَلكَ أَن يُجْلَسَ وَيُضْبَطَ، ثُمَّ تُمَدُّ يَدُهُ بِخَيْطٍ حَتَّى يَبِينُ مِفْصَلُها، ثُمَّ يُقْطَعُ بِحَدِيدَةٍ حَدَّة، ثُمَّ يُحْسَمُ، وَإِنْ وُجِدَ أَرْفَقُ وَأَمْكَنُ مِنْ هَذَا قُطِعَ بِهِ؛ لأَنَّه إِنَّما يُرادُ بِهِ إِقامَةُ الحَدِّ لا التَّلَفُ).

لا شك أنَّ من أهم أهداف ومقاصد تشريع الحدود في الإسلام تلقين المسلم الذي يقع في جريمة من الجرائم درساً يستفيد منه في حياته؛ ليتحول بعد إقامة الحد عليه إلى عضو صالح في المجتمع، لا ينشغل إلا بما فيه صلاحه وصلاح أمته.

لكن لو وقع شخص في جريمة سرقة وأقيم الحد عليه، ثم عاد للوقوع في ذات الجريمة، فهذا يعني أنَّ الجريمة متأصلة في نفسه، وأنَّ السرقة تجري في بدنه كتدفق الدم في عروقه.

لأجل هذا كان من الضروري في هذه الحالة معاقبة السارق مرة أخرى - بل أكثر من مرة إن لزم الأمر - إلى أن يرجع مواطناً مسلماً لا يفكر في الاعتداء على أموال الآخرين أو دمائهم.

هنا بحث الشافعي في نوع العقوبة التي يعاقب بها من تكرر منه الوقوع في السرقة بعد إقامة الحد عليه؛ إذ إنَّ آية حد السرقة لم تقيد العقوبة بأنَّها في مقابل السرقة الأولى، ووجد ما يؤيد إطلاق الآية في فعل الخليفة أبي بكر الصديق حينما قَطَعَ اليدَ اليسرى لسارقٍ قُطِعتْ يده اليمنى ورجله اليسرى في جرائم سرقة سابقة له نفسه.

وقد عرفنا - عند تحريرنا لرأي الشافعي في الاحتجاج بأقوال الصحابة وأفعالهم - أنَّ الشافعي يحتج بأحكام الخلفاء من الصحابة؛ لأنَّها مرشحة للانتشار بين عموم الصحابة أكثر من غيرها، فإذا لم يُعرَف مخالِفٌ لتلك الأحكام، كانت من قبيل إجماع الصحابة الذي هو من مصادر التشريع.

ولذا فلا معنى لتعليق زكريا أوزون على استدلال الشافعي بحكم الصديق بقوله[1]: (**لاحظ اعتماد فعل الخليفة أبي بكر في التشريع**).

ونعم، صحيح أنَّ (**حال المشرك أرحم من المسلم هنا؛ إذ[2] لا تُطبق الحدود عليه، وإنَّما يكون مصيره القتل وهو أرحم من القطع**)[3]، فالحدود كما أنَّها عقوبة للواقع في ذنب من الذنوب هي أيضاً كفارة لما كتب عليه من سيئات، **وهذا ما يراه الشافعي** رضي الله عنه **حينما يقول**[4]: (باب أنَّ الحُدودَ كفَّاراتٌ).

هذا في حق المسلم، أما الكافر فهو قد ارتكب أحد ذنبين أكبر بكثير من الذنوب التي تكفرها الحدود، وهما الشرك بالله، وترك دين الإسلام دين الله الحق، وكلا الذنبين لا يكفرهما إلا التوبة والدخول في الإسلام، كما قال ﷻ عن الذنب الأول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴾[5]، وقال تعالى عن الذنب الثاني: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾[6]، فهل من هذا حاله يستفيد من الحدود تكفير سيئاته؟!

ومع هذا، فليس جميع الكفار سالمين من القطع بالسرقة؛ فقد قال الشافعي[7] في سياقه لمسائل القضاء بين أهل الذمة: (فَإِن جاءَنا مِنْهُم مَسْروقٌ بِسارِقٍ قَطَعْناهُ لَهُ). فليس إطلاق زكريا صحيحاً.

ولا أرى غريباً مقارنة زكريا بين حال الكافر والمسلم؛ لكنَّ الغريب حقاً أن يهتم زكريا أوزون بحال هذا السارق الذي لم يردعه إقامة الحد عليه مرة ومرتين، ولا يهتم

---

(1) جناية الشافعي [هامش ص145].
(2) في جناية الشافعي [ص146]: (إذا)، والصواب: (إذ)؛ لأنَّ هذه الجملة تعليل لما قبلها.
(3) جناية الشافعي [ص146].
(4) الأم [7/ 348].
(5) سورة النساء آية 48.
(6) سورة آل عمران آية 85.
(7) الأم [5/ 512].

بحال المجتمع الذي يضره وجود شخص تَأَصَّلَت الجريمة في نفسيته فيتساءل[1]: **(كيف للمرء أن يسرق للمرة الرابعة بعد قطع يديه ورجله؟! هل يستخدم فمه مثلاً؟! وعندها لم لا نقطع الشفتين؟!).**

ولا يخفى أنَّ الحدود ما هي إلا إجراءات احترازية لحماية المجتمع من تفشي الجريمة، فإذا لم يوجد مبررٌ لإقامة الحدود فقد حصل المطلوب، فأين الخطأ في ذلك؟!

على أنَّ السارق الذي لم يردعه إقامة الحد عليه مرتين فسرق للمرة الثالثة لن يُعدم وسيلة للسرقة إن أراد ولو بعد قطع يديه ورجله.

(1) جناية الشافعي [ص146].

درء حد السرقة بالشبهات

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه [1] : (فَإِذا أُخِذَ سارِقٌ قُوِّمَتْ سَرِقَتُهُ في اليَومِ الذي سَرَقَها فِيهِ، فَإِن بَلَغَتْ قِيمَتُها رُبْعَ دِينارٍ لَم يُقْطَعْ).

وقال رضي الله عنه [2] : (لا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ مُعَلَّقٍ، وَلا غَيْرَ مُحْرَزٍ، وَلا فِي جُمَّارٍ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُحْرَزٍ).

مما أجمعت عليه جميع الديانات، واتفق على الجزم به كل العقلاء أنَّ من أقبح الجنايات، وأبشع الجرائم سرقة مال الغير والاستيلاء عليه، وتظهر بشاعة هذه الجريمة فيما لو فرضنا أنَّ ما سرقه السارق هو كل ما يملكه الشخص المسروق منه، أو أنَّ هذا المبلغ استدانه المسروق منه لعلاج طفله المريض الذي شارف على الموت.

لهذا ولكون (الحدِّ حالةً قصوى من العقوبة)[3]، كان من لوازم تطبيقه تحقق وصف الإجرام في السارق، وأنَّه لم يقع في السرقة بسبب ظروف أحاطته، أو دواعٍ دعته للسرقة، فيكون وقوعه فيها بلا وصف العمد والعدوان.

هنا جاء بحث الفقهاء في بعض تلك الأحوال التي لا يمكن فيها وصف السارق بالإجرام، ورأوا فيها شبهاتٍ تَدْرأ الحدَّ عنه.

من تلك الحالات أن يترك صاحب المال ماله في متناول الأيدي، ولا يحفظه في المكان المناسب لحفظ مثله، بعيداً عن وصول الأمين وغير الأمين إليه.

وإنَّما كانت هذه الحالة ظرفاً يُدرأ فيه الحد؛ لأنَّ السارق ربما وقع على المال بطريق الصدفة، فلم يملك الوازع الإيماني الكافي لتركه، فامتدت يده إليه، وليس جميع الناس في التقوى والورع سواءً.

---

(1) الأم [7/ 373].

(2) الأم [7/ 333].

(3) جناية الشافعي [ص93].

ومما يتصل بهذه الحالة أنَّ المال كلما قَلَّ لم يحرص صاحبه على حفظه وإبعاده عن متناول الأيدي، فلهذا كان لا بد من تحديد قدرٍ لا تعد سرقته جريمة؛ لقلة قدره، ولأنَّ فَقْدَ مثله لا يشكِّل غالباً مشكلة كبيرةً لدى مالكه.

لهذا قرر الشافعي أنْ لا قطع فيما هو أقل من ربع دينار؛ استناداً لعدد من الأحاديث النبوية منها ما رواه الشافعي قائلاً[1]: (أَخْبَرَنا سُفْيانُ، عن ابنِ شِهاب، عن عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِالرَّحمنِ، عن عائشةَ رضي الله عنها، أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: {القَطْعُ في رُبْعِ دِينارٍ فَصاعِداً}).

وبناء على هذين الأمرين لا حدَّ على (من يسرق كل يوم ما لا يتجاوز قيمته في أيامنا الكيلو غرام من الخبز مع الكيلو غرام من الحليب؛ لأنَّه لا يتجاوز النِّصاب اللازم، أو من يشتري بضاعة بملايين الليرات لقاء سند أو شيك بدون رصيد؛ لأنَّه لم يأخذ مالاً من حرز، ومثل ذلك ينطبق على المختلس من الأموال العامة بحكم المنصب والسلطة)[2]؛ لأنَّ الأصل عدم وجوب الحد، فليس الفقه الإسلامي متعطشاً لإراقة الدماء وقطع الأطراف.

لكن عدم وجوب قطع أيدي أمثال هؤلاء لا يعني مطلقاً أنَّ ما فعلوه ليس سرقةً محرمةً، كما لا يعني أيضاً إفلاتهم من العقاب الدنيوي؛ بل ما يفعله أمثال هؤلاء يعد كبيرة من كبائر الذنوب، يفوق إثمها في بعض الصور - كما في صورة مختلس الملايين من المال العام - إثم السارق الذي تُقطع يده بأضعافٍ مضاعفة.

أضف إلى هذا وجود عقوبة غير محددة - تسمى عقوبة التعزير - تقابل جميع الجرائم التي لا حد لها، وتقابل الجرائم التي وقعت في ظروف لا يتحقق وصف الجريمة فيها كالسرقة من غير الحرز.

ومع أنَّ زكريا أوزون أقام النكير الشديد على الشافعي؛ لأنَّ الأخير - على حد

---

(1) الأم [7/ 319].

(2) جناية الشافعي [ص91 - 92].

زعم زكريا - جعل أقوال الصحابة وأفعالهم مصدر تشريع، فقد وقع زكريا في أبعد مما اتهم به الشافعي، فيجعل من حق سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن ينسخ آية محكمة من كتاب الله ﷻ، فيقول[1]: (**وإنَّ المرء ليتساءل هنا:**

لماذا لم ينسخ الإمام الشافعي آية السرقة وأحاديث شروطها بفعل الخليفة عمر بن الخطاب كما فعل بنسخه لآية الزنى بقولٍ - وليس بفعلٍ - للخليفة عمر؟! ألأنَّ النسخ في الحالة الأولى فيه رأفة ووقوف عند الأسباب المخفِّفة، بينما في الحالة الثانية فيه رجم وقتل وموت؟!

علماً أنَّ آيات الذكر في حد السرقة معروفة تماماً عند الخليفة الفاروق، أما الأحاديث فحدث ولا حرج فهو من عاصر النبي الكريم وأخذ عنه أقواله وأفعاله).

ونحن قد عرفنا في موضوع سابق[2] أنَّ حد الرجم للزاني المحصن ليس نسخاً لآية سورة النور؛ وإنَّما هو تخصيصٌ لها بالزاني غير المحصن، فبطل ما يريد زكريا إلزام الشافعي به.

ولو فرضنا تَنَزُّلاً أنَّ حد الرجم نسخٌ لآية سورة النور، فقد عرفنا أيضاً في نفس الموضوع السابق[3] أنَّ الشافعي لم يأخذ حد الرجم من قول سيدنا عمر فقط - كما يريد زكريا أن يغرس في ذهن قارئه - بل أخذه من مجموع أحاديث تصل إلى عدد التواتر، بعضها من قول النبي ﷺ وبعضها من فعله، وليس للخليفة عمر في هذه الأحاديث إلا نقل فعله ﷺ.

وبعد أن عرفنا بطلان دعوى نسخ حد الرجم بقول سيدنا عمر، ننظر في زَعْم زكريا أنَّ الفاروق يرى نسخ حد السرقة من خلال تأمل الحادثة التي يستدل زكريا بها على ذلك، فنجده يقول[4]: (**والسرقة - حسب كتب الأثر - قد تمت في وضح**

(1) المصدر السابق [ص92].
(2) [ص358] من كتابنا هذا.
(3) [ص360-361] من كتابنا هذا.
(4) جناية الشافعي [ص92].

النهار، وتجاوزت قيمتها نصاب الشافعي كثيراً؛ إذ إنَّ السرقة كانت لناقة، وكما يقول البعض: «إذا سرقتَ فاسرق جملاً» وفيما يلي نص تلك الواقعة:

«روى الإمام مالك في الموطأ أنَّ رقيقاً لحاطب بن أبي بَلْتَعَة سرقوا ناقَةً لِرَجُلٍ مِن مُزَيْنَة فانْتَحَرُوها، فأَمَرَ عُمَرُ بقَطْعِ أَيدِيهِمْ، ثُمَّ أَوْقَفَ القَطْعَ، وفَكَّرَ في أن يَعْرِفَ السَّبَبَ الذي من أجله سرق هؤلاء فلعلهم جياع، وجاء حاطب فقال له عمر: {إنَّكُمْ تَسْتَعْمِلُونَهُم وَتُجيعُونَهُم، والله لأُغَرِّمَنَّكَ غرامَةً تُوجِعُكَ}. وفرض عليه ضعف ثمنها، وَأَعْفَى السّارِقِينَ مِن القَطْعِ؛ لِحاجَتِهِم»).

ومن القراءة الأولى لهذه الحادثة يسترعي انتباهنا أنَّ عمر بن الخطاب عزم فور بلوغه خبر السرقة على قطع أيدي السارقين - بل أمر به فعلاً - فلو كان عمر يرى نسخ حد السرقة، فلماذا يعزم على قطع أيديهم؛ بل يأمر به في بادئ الأمر؟!!

إنَّ هذه الحادثة التي نقلها زكريا تدل على ما بدأنا به موضوعنا هذا من أنَّ الحاكم المسلم لا يبادر إلى تطبيق حد السرقة ما لم يتيقن من وصف الإجرام في السارق، وهذا ما فعله سيدنا عمر حينما رأى أنّ هؤلاء الرقيق سرقوا الناقة لا بدافع الإجرام والبحث عن الثراء السريع؛ بل بدافع ما هم فيه من جوع وقلة ذات اليد.

ومع وضوح هذا الأمر يظن زكريا نفسه ذكياً حينما يقول[1] معلقاً على هذه الحادثة: (**ولكي لا يتشدق المتشدقون ويتفلسف المتفلسفون ليقولوا: إنَّ الفاروق لم يعطل الحد؛ بل أقام شروطه، فإننا نقول:**

هل كان يعرف الفاروق بمصطلحات الفقهاء بعده، ومنهم الإمام الشافعي؟! وهل كان على علم بتلك الشروط التي وضعوها أنفسهم؟!).

وإذا كان مصطلح الشروط يسبب إشكالية لدى زكريا فلن نتمسك به - إذ ليس لمسألة المصطلحات الأهمية ذاتها التي للمعاني المسبوكة فيها - ولذا فإنَّنا آثرنا -

(1) المصدر السابق [ص92 - 93].

من بداية حديثنا - أن نطلق عليها حالات يغلب على ظن القاضي فيها أنَّ وصف الإجرام ليس متحققاً في السارق، وهذا ما اجتهد الخليفة الفاروق فيه.

وقد عرفنا أنَّ شروط إقامة حد السرقة مبنية على أحاديث نبوية، وهذه لا يمكن أن تخفى على مَن مثل عمر بن الخطاب؛ **بل نقل الإمام الشافعي في الأم**[1] **من طريق:** (مَعْمَر عَن عَطاءِ الخُراسانِي عن عُمَر قال: {القَطْعُ في رُبْعِ دِينارٍ فَصاعِداً}). فكيف مع هذا يظنّ زكريا أنَّ سيدنا عمر ليس **(على علم بتلك الشروط)**[2]؟!! أو أنَّ الفقهاء وضعوا تلك الشروط من عند أنفسهم[3]؟!

وقبل أن نختم حديثنا عن هذا الموضوع، لا بد لنا من عودة إلى الحادثة التي استدل بها زكريا أوزون[4] على نسخ الخليفة عمر لحد السرقة، فإنَّ مما يلحظه القارئ الفطن فيها أيضاً أنَّ الفاروق قبل أن يعلن رأيه المزعوم في نسخ حد السرقة أمر بقَطْعِ أيدي الرقيق.

وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّما يدل على أنَّ عمر بن الخطاب فهم من الآية أنَّ الأمر بقطع الأيدي فيها يعني بتر الكف عن الذراع، **(علماً أنَّ آيات الذكر في حد السرقة معروفة تماماً عند الخليفة الفاروق، أما الأحاديث فحدث ولا حرج فهو من عاصر النبي الكريم وأخذ عنه أقواله وأفعاله)** كما اعترف زكريا[5].

ومن هذه الحادثة نعرف جواب تساؤل زكريا **(لماذا يصر الفقهاء ورجال الدين ومن قبلهم كثير من الأئمة على أنَّ قطع اليد هو بترها بالسيف أو السكين؟! ولماذا لا يكون القطع هو كف اليد وتكون عقوبة السجن مثلاً؟!)**[6]، هذا بالإضافة إلى الأجوبة التي أجبنا بها عن هذه التساؤلات في موضوع سابق[7].

---

(1) [7/ 324].
(2) جناية الشافعي [ص93].
(3) المصدر السابق [ص93].
(4) المصدر السابق [ص92].
(5) المصدر السابق [ص92].
(6) المصدر السابق [ص155].
(7) [ص368] من كتابنا هذا.

الفائدة من تطبيق القصاص والحدود

وينتقل زكريا من التساؤلات التنظيرية حول مشروعية القصاص والحدود، إلى استبعاد الفائدة من تطبيقها، فيقول[1]: (**وإذا كان قطع الأطراف حلّاً جذرياً وتأديبياً وتخويفياً وعبرةً للآخرين - كما يزعم بعض الفقهاء - فلماذا لم تتوقف السرقة عند أول أو ثاني سارق ولم يعتبر الناس من ذلك ولم يخافوا؟**).

ولا يفوت القارئ الفطن أنَّ كلام زكريا هذا ليس مقصوراً على قطع الأطراف؛ بل يتوجه هذا التساؤل على جميع العقوبات التي تسنها جميع القوانين في العالم.

فمثلاً، في كل دول العالم عقوبات لمن يتجاوز الإشارة الحمراء، فهل انقطع تجاوز الإشارة الحمراء في العالم، أم أنَّه إلى يوم الناس هذا يوجد من يتجاوزها في لحظةٍ يظن فيها أنَّه في غفلةٍ من الرقيب؟

وكذلك جميع الحدود في الشريعة الإسلامية يوجد من يقع فيها في لحظة شهوةٍ تصور له نفسه فيها أن لن يَطَّلع عليه أحدٌ.

وهنا أنا أتساءل: لو كان حد السرقة ليس قطعاً - بل كان جلداً أو حبساً فقط كما يقترح زكريا نفسه[2] - ألا يتوجه سؤال زكريا: لماذا لم تتوقف السرقة عند أول أو ثاني سارق؟!

وبالرجوع إلى كتاب الله ﷻ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[3]، نجد أنَّ غاية الحدود - كما أسلفنا في الصفحات القليلة الماضية - عقوبة المخطئ على ما ارتكب في حق المجتمع وهذا

---

(1) جناية الشافعي [ص157].
(2) المصدر السابق [ص155].
(3) سورة المائدة آية 38.

ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[1]، وربَّ مخطئٍ - بل مجرم - تَحوَّل بعد أن نال عقابه إلى مواطن صالح مقبل على شأنه تائب إلى ربه، أفليست هذه فائدة كافية لتشريع الحدود؟!

وأحسب أنَّه لم يخطر ببال الشافعي أنَّ الفائدة من تشريع الحدود هو القضاء على الجريمة، وذلك حينما قال الإمام[2]: (وَلَيْسَ يُرادُ بِالحَدِّ التَلَفُ إنَّما يُرادُ بِهِ النَّكالُ أو الكَفَّارَةُ). بل يذكر الإمام الشافعي رضي الله عنه في موضع آخر من الأم[3] أنَّ ذلك (كَانَ بَيِّناً في كِتابِ اللهِ ثُمَّ سُنَّة رَسولِ اللهِ ﷺ).

وهذا يسهم في تقليل وقوع الجريمة في المجتمع؛ لكن لا يعني أنَّه سيقضي عليها؛ بل لم يضع الإسلام على عاتقه القضاء على الجريمة تماماً؛ لسبب بسيط وهو أنَّ الإسلام ينظر إلى المجتمع على أنَّه مجتمع بشري، لا على أنَّه مجتمعٌ ملائكيٌّ خالٍ تماماً من الأخطاء أو من الجرائم.

ومع أنِّي لا أحب التطرق إلى الواقع - كما يفعل زكريا أوزون - وهدفي في هذا الكتاب هو النقاش النظري؛ إلا أنِّي سألفت نظر القارئ إلى ما أزعم أنَّه أثرٌ من آثار تطبيق الحدود الشرعية في الواقع.

فلا أظنه خافياً على أكثر الناس - بل لعله قد أصبح من البدهي لدى كثيرٍ منهم - الفرق الشاسع في معدل جرائم القتل وغيرها بين بلدٍ يقيم تلك الحدود كالمملكة العربية السعودية، وبين بلد كالولايات المتحدة الأمريكية، رغم تواضع الإمكانات الأمنية في الدول العربية، مقارنةً بدولةٍ كالولايات المتحدة، فما السبب وراء ذلك؟!

---

(1) سورة المائدة آية 38.
(2) الأم [7/ 368]
(3) [7/ 344].

أليس تطبيق هذه الحدود التي شرعها خالق البشر والعالم بما يصلحهم أحد أهم الأسباب المؤدية للنتيجة التي ذكرناها؟!

وإذا كانت هذه النتيجة هي ثمرة تطبيق الحدود في الواقع، أفليست فائدةً كافيةً لها، ومبَرِّراً للتمسك بها وعدم التشكيك فيها؟!

الفصل الرابع:
الشافعي ومسائل متفرقة



شمولية الشريعة الإسلامية لجميع مناحي الحياة

قال الشافعي[1]: (بابٌ في إتْيانِ النِّساءِ قَبْلَ إحْداث غُسْلٍ.

قال الشافعي: فَإذا كانَ لِلرَّجُلِ إماءٌ فَلا بأسَ أَن يَأْتيَهُنَّ مَعاً قَبْلَ أن يَغْتسِلَ، وَلَو أَحْدَثَ وُضُوءاً كان أَحَبَّ إِلَيَّ؛ لِمَعْنَيَيْنِ: أَحَدُهما: أَنَّهُ رُوِيَ فِيهِ حَديثٌ لا يَثْبُتُ مِثْلُهُ.

والآخَرُ: أنَّه أَنْظَفُ.

وَلَيْسَ عِنْدي بواجب عَلَيه.

وَأَحَبُّ إِلَيَّ لَو غَسَلَ فَرْجَهُ قَبْلَ إتْيانِ التِي يُرِيدُ ابْتداءَ إتْيانِها، وإتْيانُهُنَّ مَعاً واحدَةً بَعْدَ وَاحِدَة كَإتْيانِ الوَاحِدةِ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ، وَإن كُنَّ حَرائرَ فَحَلَّلْنَهُ فكَذلِكَ، وَإن لَم يُحَلِّلْنَهُ لَم أَرَ أَن يَأْتِيَ وَاحِدَةً في لِيْلَةِ الأُخرى التِي يَقْسِمُ لَها.

فَإن قِيلَ: فَهَلَ في هذا حَديثٌ؟

قيل: إنَّه لَيُسْتَغْنَى فِيهِ عَنْ الحَدِيثِ بما قَدْ يَعْرِفُ النَّاسُ، وقَدْ رُوِيَ فِيهِ شَيْءٌ).

قد عرفنا في أوائل هذا الكتاب أنَّ وظيفة الفقه الإسلامي تقسيم أفعال الإنسان المسلم إلى ما يثاب عليه، وإلى ما يعاقب عليه، وإلى ما لا يثاب وما لا يعاقب عليه؛ استناداً إلى مصادر التلقي المعتمدة في الشريعة الإسلامية.

وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك فعلٌ - يمكن لإنسانٍ القيام به باختياره - خارجٌ من صلاحية الوضع على طاولة البحث الفقهي، والنظر في الأدلة الدالة على دخوله في أيِّ قسم من الأقسام الي ذكرناها.

وإذا كان الفقيه لا يحكم بدخول فعلٍ ما في أحد الأقسام إلا بأدلة كافية، فليست الأحكام التي يتوصل لها بعد البحث صادرة منه شخصياً؛ بل هي في نظره حكم الله

---

(1) الأم [6/ 455 - 456].

الذي دلت عليه المصادر الشرعية، كما أوضحنا هذه الحقيقة عدة مرات في كتابنا هذا.

ومتى تصورنا هذه الحقيقة علمنا أنَّ البحث في الأفعال الخاصة بالإنسان كمسائل النظافة الشخصية والعلاقات الزوجية مثلاً ليس من (**الدخول حتى في تفاصيل الإنسان الشخصية الخاصة كاستعمال الحمام أو النوم أو الطعام أو الشراب، وصولاً إلى العلاقات العاطفية والزوجية**)[1]؛ فما من فعلٍ من هذه الأفعال إلا ومن الجائز كونه من المثاب عليه، ومن الجائز أيضاً كونه من المعاقب عليه، فلا بد إذن من تعريف المسلم أنَّ تلك الأفعال داخلة في أيّ قسم من هذه الأقسام.

ونعم، (**كل ذلك باسم الله، وباسم الشرع، وباسم الدين**)[2]؛ لكن هذا لا يعني أنَّ أحكام الفقيه صادرةٌ من عند نفسه، وأنَّه معصومٌ لا يتسرب الخطأ إلى أيٍّ من أقواله وأفعاله؛ بل هو مطالب بذكر الأدلة الكافية على أحكامه، وأن يبذل كل ما في وُسْعِهِ من الاجتهاد حتى يصل إلى الحكم الذي انتهى إليه اجتهاده، ومع ذلك قد يصيب حكم الله في المسألة وقد يخطئه.

والمسألة التي يتكلم عنها الشافعي في النص الذي نقلناه مثالٌ دقيقٌ على ما نؤمن به من عدم وجود فعل من الأفعال يتعالى أو يتقاصر عن أن يوضع على طاولة البحث الفقهي لمعرفة دخوله في أحد الأقسام التي قدمناها.

وليس كونه من (**تفاصيل الإنسان الشخصية الخاصة**)[3] مانعاً له من الوضع على تلك الطاولة؛ فلا أظنُّ زكريا يشكُّ في وجوب الصلوات الخمس مع ما تأخذ من وقت الإنسان الخاص، وتؤثر على راحته، وتمنعه نومه في أحيان كثيرةٍ، فهل يجعل أوزون ذلك مانعاً له من القول بوجوبها، أو التفكير في حكمها؟!

(1) جناية الشافعي [ص17].
(2) المصدر السابق [ص17].
(3) المصدر السابق [ص17].

وكون الشافعي في هذا النص يبحث في الأحكام المتعلقة بجماع أكثر من جارية بغسل واحد، لا يلزم منه أنَّ هذا الحكم - فضلاً عن غيره من آراء الشافعي - **(محددٌ بزمانه ومكانه)**[1]؛ لسبب بسيط، وهو:

أنَّ هذا الحكم ليس موقوفاً ومترتباً على وجود الجواري ولا مشروطاً به؛ بل يمكن للزوج أن يطبقه مع زوجاته الحرائر إذا أذنت له صاحبة الليلة في جماع ضرتها بعد قضاءِ وَطَرِهِ منها - كما نص على ذلك الشافعي في كلامه الذي نقلناه - وزواج الرجل من عدة حرائر موجودٌ من عهد الرسالة إلى يوم الناس هذا.

ولنفرض أنَّ هذا الحكم مقصورٌ على الإماء، فغاية ما في ذلك أنَّ هذا الحكم مُعَلّق في الأزمان التي لا وجود للإماء فيها؛ لعدم وجود شرطه، وهذا ليس راجعاً لخصوص زمان دون زمان.

وأما ادعاء زكريا بأنَّ **(قواعد النظافة الشخصية تجاوزت ذلك بمراحل طويلة)**[2]، فهو كلام استعراضي لا معنى له؛ فما هي القواعد التي تتكلم عن تنظيف الرجل عضوه التناسلي بعد قضاء وطره من أهله غير تنظيفه بالماء؟

سؤالٌ أنتظر من زكريا إجابته.

وإذا كان زكريا أوزون قد حكم على كلام الشافعي في هذه المسألة بأنَّه **(يمثل رأياً شخصياً خالياً من الأدلة الفقهية التي اعتمدها الشافعي نفسه في أصول الفقه)**[3]، فإنَّ من حقنا أن نتأكد: هل فعلاً لم يشر الشافعي إلى دليل الرأي الذي ذهب إليه؟

تأمل معي قول الشافعي في نصه السابق[4]: (والآخَرُ: أنَّه أَنْظَفُ)، ففي ذلك إشارةٌ إلى أنَّ ما قرَّره يؤدي إلى تحقيق النظافة.

---

(1) المصدر السابق [ص18].
(2) المصدر السابق [ص18].
(3) المصدر السابق [ص18].
(4) الأم [6/ 456].

والنظافة مقصد شرعي دلت عليه النصوص الكثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية، كإيجاب الوضوء، وغسل الجنابة، والاستنجاء بعد قضاء الحاجة، وغيرها.

وإذا ثبت ذلك كان كل ما يؤدي إلى النظافة ويحققها مرغوباً فيه، وكان ندب فعله واضحاً لا يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ.

ولم يكتفِ الشافعي بذلك؛ بل ألمح إلى حديث خاص يدل على ما ذهب إليه؛ إلا أنَّ أمانتَه العلميةَ أملت عليه أن يذكر - بلا أيِّ غضاضة أو مواربة - كون الحديث ليس ثابتاً؛ لا كحال غيره من منتقديه الذي يكذب على الشافعي في وضح النهار!!

صلاة العراة

قال الشافعي رضي الله عنه[1]: (وَإذا غَرِقَ القَومُ فَخَرَجوا عُراةً كُلُّهم، أَو سُلبوا - في طَريقٍ - ثِيابَهم، أَو احْتَرَقَتْ فيهِ فَلَمْ يَجِدْ أَحَدٌ مِنْهم ثوباً - وَهم رِجالٌ وَنِساءٍ - صَلُّوا فُرادى وَجَماعَةً.

رِجالاً وَحْدَهم، قِياماً يَرْكَعُونَ وَيَسْجُدُونَ، وَيَقومُ إمامُهم وَسَطُهم، وَيَغُضُّ بَعْضُهم عن بَعْضٍ.

وَتَتَنَحَّى النِّساءُ فَاسْتَتَرْنَ إن وَجَدْنَ سِتْراً عَنْهم، فَصَلَّيْن جَماعَةً، أَمَّتْهُنَّ إحْداهُنَّ، وَتَقومُ وَسَطَهُنَّ، وَيَغُضُّ بَعْضُهُنَّ عَن بَعْضٍ، وَيَرْكَعْنَ وَيَسْجُدْنَ، وَيُصَلِّينَ قِياماً كَما وَصَفْتُ.

فَإن كَانُوا في ضِيقٍ مِن الأَرْضِ وَلَّيْنَ وُجوهَهُنَّ عن الرِّجالِ، حَتَّى إذا صَلُّوا وَلَّى الرجالُ وُجُوهَهُمْ عَنْهُنَّ حَتَّى يُصَلِّينَ كَما وَصَفْتُ. وَلَيْسَ عَلَى واحِدٍ مِنْهُمْ إعادَةٌ إذا وَجَدَ ثَوْباً في وَقْتٍ ولا غَيْرِه.

وَإذا كانَ مَعَ أَحَدِهم ثَوْبٌ أَمَّهُمْ إن كانَ يُحْسِنُ يَقْرَأُ، فَإن لَمْ يَكُن يُحْسِنُ يَقْرَأُ صَلَّى وَحْدَهُ ثُمَّ أَعارَ لِمَن بَقِيَ ثَوْبَهُ وَصَلُّوا واحِداً واحِداً، فَإن امْتَنَعَ مِن أَن يُعِيرَهم ثَوْبَهُ فَقَدْ أَساءَ وَتُجْزِيهم وَلَيْسَ لَهُم مُكابَرَتُهُ عَلَيه.

وَإن كانَ مَعَهُ نِساءٌ فَأَن يُعِيرَهُ لِلنِّساءِ أَوْجَبُ عَلَيه، وَيَبْدَأُ بِهِنَّ، فَإذا فَرَغْنَ أَعارَ الرِّجالَ، فَإذا أَعارَهُم إياهُ لَمْ يَسَعْ واحِداً مِنْهم أَن يُصَلِّيَ، وانتظر صلاةَ غَيره، لا يُصَلِّي حَتَّى يُصَلِّي لابِساً، فَإن صَلَّى - وقَد أَعْطاهُ إياهُ - عُرياناً أَعادَ، خافَ ذَهابَ الوَقْتِ أَو لَم يَخَفْهُ.

(1) الأم [2/ 204 - 205].

وَإن كانَ مَعَهُم - أو مَعَ واحِدِ منهم - ثَوْبٌ نَجِسٌ لم يُصَلِّ فِيهِ، وَتُجْزِيهِ الصَّلاةُ عُرْياناً إذا كانَ ثَوْبُهُ غَيرَ طاهِرٍ.

وَإذا وَجَدَ ما يُوارِي بِهِ عَوْرَتَهُ مِن وَرَقٍ وَشَجَرٍ يَخْصِفُهُ عليه، أو جِلْدٍ أو غَيرِه مِمَّا لَيْسَ بنَجِسٍ لَم يَكُن لَهُ أَن يُصَلِّيَ بحالٍ إلا مُتَوارِيَ العَوْرَةِ، وَكَذَلِكَ إن لَم يَجِدْ إلا ما يُوارِي ذَكَرَهُ وَدُبُرَهُ لَم يَكُن لَهُ أن يُصَلِّيَ حَتَّى يُوارِيَهما مَعاً، وَكَذَلِكَ إن لَمْ يَجِدْ إلا ما يُوارِي أَحَدَهُما لَمْ يَكُن لَهُ أَن يُصَلِّيَ حَتَّى يُوارِي ما وَجَدَ إلى مُوارَاته سبيلاً.

وَإذا كانَ مَا يُوارِي أَحَدَ فَرْجَيْهِ دُونَ الآخَرِ يُوارِي الذَّكَرَ دُونَ الدُّبُرِ؛ لأَنَّهُ لا حائِلَ دُونَ الذَّكَرِ يَسْتُرُهُ، وَدُونَ الدُّبُرِ حائِلٌ مِن أَلْيَتَيْهِ، وَكَذَلِكَ المَرْأَةُ في قُبُلِها وَدُبُرِها.

وإذا كانَ وامْرَأَتُهُ عُرْيانَيْنِ أَحْبَبْتُ - إن وَجَدَ ما يُوارِيها بِهِ - أَنْ يُوارِيَها؛ لأَنَّ عَوْرَتَها أَعْظَمُ حُرْمَةً مِن عَوْرَتِهِ. وإن اسْتَأْثَرَ بذَلِكَ دُونَها فَقَدْ أَساءَ، وَتُجْزِئُها صَلاتُها.

وَإن مَسَّ ذَكَرَهُ لِيَسْتُرَهُ، أو مَسَّتْ فَرْجَها لِتَسْتُرَهُ أَعادا الوُضُوءَ مَعاً؛ وَلَكِن لِيُباشِرا مِن وَراءِ شَيْءٍ لا يُفْضِيانِ إلَيهِ).

من أركان الإسلام وأصوله العظمى المتفق عليها بيننا وبين زكريا أوزون وجوب الصلاة على المسلم البالغ العاقل بمقتضى الأمر الإلهي في آيات كثيرة جداً ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾.

وإذا كانت الصلاة واجبة بنص القرآن الكريم، وبإجماع جميع المسلمين في كل مكان وزمان، كان من حق الفقه الإسلامي - بل من واجبه - أن يبحث في أركان الصلاة وشروطها إلى أن يصل إلى تحديد الحد الأدنى الذي يخرج فاعله من عهدة التكليف بإقامة الصلاة.

وهذا ما فعله الشافعي حيث تكلم عن شروط الصلاة، وكان من أبرزها اللباس الذي يشترط أن يرتديه المصلي في صلاته، ومن عدة أدلة أخذ الشافعي **قوله**[1]:

---

(1) الأم [2/ 199].

(وَكُلُّ ما وارى العَوْرَةَ غَيْرَ نَجِسٍ أَجْزَأَتْ الصَّلاةُ فِيهِ)، أي: يشترط في لباس المصلي أن يكون ساتراً للعورة، وأن يكون طاهراً غير نجس.

وقد أخذ الشافعي هذين الشرطين من كتاب الله الكريم، فقال[1] عن اشتراط ستر عورة المصلي: (قال الله ﷻ: ﴿ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾. فَقِيلَ - واللهُ سُبحانه وتعالى أَعَلَمُ - : إِنَّهُ الثِّيابُ، وَهُوَ يُشْبِهُ ما قِيلَ).

وقال الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[2] عن اشتراط طهارة الثياب: (قالَ اللهُ ﷻ: ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾. فَقِيلَ: يُصَلِّي في ثِيابٍ طاهِرَةٍ. وَقِيلَ: غيرُ ذَلكَ. وَالأَوَّلُ أَشْبَهُ).

ومن منطلق ما قررناه سابقاً من أنَّ الفقه الإسلامي يبحث في جميع الاحتمالات التي يمكن أن تطرأ على الفعل الإنساني، وجد الشافعي نفسه أمام الاحتمال التالي: ماذا لو لم يجد المصلي لباساً ساتراً للعورة غير نجس، بأن لم يجد لباساً أصلاً، أو وجد لباساً ساتراً للعورة لكنَّه نجس؟

وكما قرر الشافعي نفسه فإنَّ هذا الاحتمال وارد الوقوع جداً، كأن يغرق ركاب سفينة وتتمزق ملابسهم في البحر، أو تسرق ثيابهم وهو مسافرون في قافلة، أو يكون على شخص ما ثوبٌ واحد فتقع عليه نجاسة لا يتوفر لديه ما يمكن تطهيرها به.

فأما إذا لم يجد المصلي لباساً أصلاً، فليس في ذلك ما يمنع صلاته عرياناً من منطلق قوله ﷻ: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[3].

لكن ما يتردد فيه نظر الباحث في الفقه الإسلامي ماذا لو لم يجد المصلي سوى لباساً نجساً؟ هل يرجح جانب ستر العورة فيجيز له الصلاة باللباس النجس، أو يرجح جانب الطهارة فيجيز له الصلاة عرياناً ولا يصحح صلاته ما دام ثوبه نجساً؟

وبالتأمل في المسألة نجد أنَّ ترجيح اشتراط ستر العورة على طهارة الثوب يؤدي

(1) الأم [2/ 198 - 199].
(2) الأم [2/ 117].
(3) سورة البقرة آية 286.

إلى إهمال الآيتين معاً؛ لأنَّ آية ستر العورة تأمر بأخذ الزينة في الصلاة، واللباس النجس لا يعد زينة في الشرع؛ بدليل الأمر بتطهير الثياب.

هذا الترجيح هو ما جعل الشافعي يستنتج أنَّه **(إذا نجس الثوب ولم تجد غيره فعليك أن تصلي عُرياناً)**[1]، وهو ما جاء من واقع نظره للآيتين مجتمعتين، مما يدل على فهمه العميق لكتاب الله الكريم.

وبما أنَّ فقد اللباس لا يستلزم سقوط وجوب الصلاة عن المصلي، فقد رأى الشافعي أن أحكام الصلاة الأخرى على حالها ولا ينبغي أن تتغير، فيستحب صلاة العراة جماعة كغيرهم تماماً، ويجب القيام على القادرين منهم، كما يجب على القادرين من غيرهم، وغير ذلك.

وإذا أرادوا الصلاة جماعة فطريقتها كطريقة جماعة غيرهم حسب ما قرره التواتر الفعلي العملي، يقف الرجال في الصف الأول، ثم الصبيان، ثم النساء، وهذا لا يعني أنَّ **(النساء دائماً في النسق الثاني)**، كما ينظر زكريا أوزون[2] للمسألة.

ويستطرد الشافعي - كما رأينا في النصِّ الذي نقلناه عنه - في ذكر احتمالات من الجائز جداً وقوعها، ويُبَيِّنُ الأحكامَ المتعلقة بها، منها لو ملك شخصٌ واحدٌ فقط من المجموعة ما يستر عورته فحينئذٍ يجب عليه أن يصلي به، ثم تجب عليه إعارته لباقي المجموعة؛ ليصلوا فيه.

ومن تلك الاحتمالات ما لو لم يجد الشخص إلا ما يستر بعض عورته، والقاعدة في ذلك وجوب ستر كل ما يقدر على ستره وإن قَلَّ، والعورة الأغلظ هي المُقَدَّمَةُ، فلو لم يجد الرجل إلا ما يستر أحد سوأتيه فستر القُبُلِ أولى، ولو لم يملك الزوجان إلا ما يستر أحدهما فالزوجة أولى بالساتر؛ **(لِأَنَّ عَوْرَتَها أَعْظَمُ حُرْمَةً مِن عَوْرَتِهِ)**[3].

(1) جناية الشافعي [ص143].
(2) المصدر السابق [ص143].
(3) الأم [2/ 205].

ولنخرج من هذا الموضوع بأنّ نقول: إنَّ المسألة مبنية على قواعد منهجية، وليس الشأن أنَّ (النساء دائماً في النسق الثاني؛ إلا في تغطية العورات فهنّ أولاً). كما يظن زكريا أوزون[1].

(1) جناية الشافعي [ص143].

الربا والبيوع المنهي عنها
والفرق بين النسخ والتخصيص

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه[1]: (وَمِثْلُ هَذا ما نَهَى النَّبيُّ ﷺ عَنْهُ من بُيُوعِ الغَرَر، وَبَيْعِ الرُّطَبِ بالتَّمْرِ إلا فِي العَرايا، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا نَهَى عَنْهُ، وَذَلِكَ أَنَّ أَصْلَ مَالِ كُلِّ امْرِئٍ مُحَرَّمٌ على غَيْرِهِ؛ إلا بما أَحَلَّ بِهِ مِن البُيوعِ مَا لَمْ يَنْهَ عَنْهُ رَسولُ الله ﷺ).

وقال رحمه الله[2]: (فَأَصْلُ البُيُوعِ كُلِّهَا مُباحٌ إذا كانَتْ بِرِضا المُتَبايِعَيْنِ الجائِزَي الأَمْرِ فِيما تَبايَعا؛ إلا ما نَهَى عَنْهُ رَسولُ الله ﷺ مِنْها).

من المسائل التي ضربها زكريا أوزون كمثالٍ على نسخ القرآن بالسنة مسألة البيوع والربا.

فقد تكلم على آية تحريم الربا زاعماً (**أنَّ الربا يرتبط باستدانة الفقير المحتاج من الدائن القادر الذي يفرض أرباحاً تمثل استغلالاً وجشعاً يؤدي إلى نشوء الكراهية والحقد بين فئات الناس**)[3].

واستدل على رأيه هذا بأنَّ الآيات (**السابقة تتحدث عن الفقراء والمساكين، والآيات اللاحقة تتحدث عن كيفية المداينة وشروطها مما يؤكد على ربط الربا بالدَّيْنِ**)[4].

وهذا منه غفلةٌ عن أنّ ارتباط الربا بأكل أموال الناس بالباطل أقرب من ارتباطه بنشوء الكراهية والحقد، وإذا كان المولى ﷻ وضع في الآيات اللاحقة لآية الربا شروطاً وضوابط للمداينة؛ منعاً للوقوع في الخطأ والنزاع بين المتداينين، حتى لا

---

(1) الرسالة [ص159 - 160].
(2) الأم [4/ 5].
(3) جناية الشافعي [ص85].
(4) المصدر السابق [ص85].

يأكل أحدهما مال الآخر، فكيف بالربا الذي يَشْتَرِط فيه الدائن زيادة من مال المدين بلا مقابل مادي؟!

لكنَّ زكريا يعترض على الإمام الشافعي في ذهابه إلى تحريم بعض البيوع المنهي عنها في السنة النبوية، زاعماً أنَّ الشافعي قد ناقض نفسه فنسخ بعض أحكام القرآن بالسنة، مع أنَّ المتقرِّر عند الشافعي عدم نسخ القرآن بالسنة، فيقول[1]:

(أما فيما يراه الإمام الشافعي من تحريم بعض أنواع البيوع من قبل النبي ﷺ والناسخ والمنسوخ فيها فهو يمثل جهده ورؤيته وفهمه الذي يستند إلى أرضيته المعرفية. فمثلاً عندما لا يحل عنده بيع الثمر حتى يحمرّ أو يصفرّ، وكذلك القثاء والفجل فلا يُباع شيءٌ منه بشيءٍ متفاضلاً يداً بيد.

فإنَّ ذلك يمثل عرفاً تجارياً كان سائداً في أساليب البيع، كما أنَّ منع بيع الحاضر لبادٍ[2] وبيع المزابنة[3] وبيع الملامسة[4] وبيع المنابذة[5] الذي نهى النبي عنه يمثل في أصله نوعاً من الاحتيال والغش الذي لا يحتوي منطق البيع أصلاً ولا وجود للناسخ والمنسوخ فيه).

وهنا أطالب زكريا بأن ينقل لنا نصاً واحداً من كلام الإمام الشافعي ينص فيه على أنَّ تحريم هذه البيوع المنهي عنها من باب النسخ وليس من باب التخصيص.

الذي نراه هو أن تحريم هذه البيوع التي ذكرها من باب التخصيص، بمعنى أنَّ

---

(1) المصدر السابق [ص86 - 87].

(2) معنى بيع الحاضر لبادٍ أن يقف أحد أهل البلدة على طريق القادمين إليه: حتى يبيع لهم بضاعته، أو يشتري منهم بضائعهم قبل دخولهم البلد وقبل معرفتهم بسعر السوق في البلد، وهذا محرم؛ لما فيه من التغرير بالقادمين. ولاحتمال أن يبيعهم بأكثر من سعرِ السوق، أو يشتري منهم بأقل منه. انظر: روضة الطالبين [3/ 74].

(3) المزابنة هي بيع الرطب بالتمر كيلاً، وبيع العنب بالزبيب كيلاً. انظر: الأم [4/ 130].

(4) الملامسة: أن يدخل المتبايعان في غرفة مظلمة ويقول البائع للمشتري: أيُّ شيء لمسته فقد بعته لك، وهذا البيع باطل؛ للجهالة بالبضاعة التي وقع عليها العقد. انظر: روضة الطالبين [3/ 60].

(5) المنابذة أن يقول أحد المتبايعين لصاحبه سأرمي حصاةً - أو شيئاً آخر - والبضاعة التي تقع عليها الحصاة أبيعها لك بكذا، وهذا البيع باطل: للجهالة بالبضاعة التي وقع عليه العقد. انظر: روضة الطالبين [3/ 61].

إباحة البيع - من حيث هو عقد يترتب عليه انتقال مِلْك السلعة من البائع إلى المشتري - لا تزال حكماً معمولاً به غير منسوخ؛ لكن بسبب أنّ بعض الصور قد تؤدي إلى نزاع أو اختلاف بين المتعاقدين، أو يترتب عليها أكل أحدهما مال الآخر بلا مقابل، فقد جاءت السنة باستثناء تلك الصور من إباحة البيع المقرر في كتاب الله تعالى.

فواعجباً لمن لم يفرق بين النسخ والتخصيص كيف يجرؤ على نقد قامةٍ شامخة كالشافعي؟!

فالنسخ هو - كما قد وضحناه في الفصل الثالث من الباب الأول - إزالة للحكم بالكلية، أما التخصيص فهو استثناء بعض الأفراد أو الصور مع بقاء الحكم الأصلي بحاله، وللقارئ الفطن أن يقرر هل الصور التي ذكرها أوزون منسوخة، أو تم تخصيصها من حكم البيع مع بقائه على حكمه المتقرر؟

ولك أن تقهقه من ادعائه أنَّ تحريم بعض تلك الصور يُعَدُّ (عرفاً تجارياً كان سائداً في أساليب البيع)!! لا أدري هل العرف التجاري الذي كان سائداً هو نفس تلك البيوع، أم تحريمها؟!

إن كان الأول فقد بطل ذلك العرف السائد بالنهي عنه، وإن كان الثاني فما الفائدة من نهي الرسول ﷺ عن شيء ساد العرف بالمنع من تعاطيه؟!

أظنّ أنَّه من الواضح أنَّ بيع الثَمَر قبل تمام نضجه يجعله عرضةً لآفةٍ أو مرض قد يؤدي إلى تلف الثمر، فحينئذٍ بمَ يستحلُّ البائعُ مالَ المشتري؟! وهنا يجدر بنا التساؤل: هل احتمال تَعَرّض الثمر لجائحة أو تلف خاص بزمان دون آخر حتى يأتي العرف بإجراءات وقائية عند الحاجة إليها؟!

وقد بلغت بي الحيرة مداها وأنا أفكر في قول زكريا[1]: (كما أنَّ بيع الحاضر لبادٍ وبيع المزابنة وبيع الملامسة وبيع المنابذة - الذي نهى النبي عنه - يمثل في أصله نوعاً

(1) المصدر السابق [ص87].

من الاحتيال والغش الذي لا يحتوي منطق البيع أصلاً ولا وجود للناسخ والمنسوخ فيه)[1].

هل يزعم أنَّ هذه العقود لا تدخل في مدلول لفظ البيع؟ فهذا لا نسلم به؛ لأنّ أركان العقد موجودةٌ فيها فهي تسمى بيوعاً؛ لكن جاء النهي عنها لما ذكرناه من ترتب النزاع وأكل الأموال بغير حق عليها.

ومع ذلك فلو سلمنا بأنَّها غير داخلة في مدلول لفظ البيع، فما المانع من التأكيد على النهي عنها؛ لا سيما وأنَّ أهل الجاهلية كانوا يتعاملون بها؟!

(1) المصدر السابق [ص87].

مسألة رضاع الكبير

قال الشافعي رضي الله عنه [1] : (أَخْبَرَنا مالكٌ، عن ابن شِهاب أنّه سُئِلَ عَن رَضاعَة الكَبير فقالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بنُ الزُّبَيْر أَنَّ أبا حُذَيْفَةَ بنَ عُتْبَةَ بن رَبيعَةَ - وَكانَ مِن أَصْحاب رسول الله ﷺ قَدْ كان شَهدَ بَدْراً - وَكانَ قَدْ تَبَنَّى سالِماً الذي يُقالُ لَهُ: سالِمٌ مَولى أبي حُذَيْفَةَ، كما تَبَنَّى رَسولُ الله ﷺ زَيْدَ بنَ حارِثَةَ.

فَأَنْكَحَ أبوحُذَيْفَةَ سالِماً وَهُو يَرى أَنّه ابنَهُ، فَأَنْكَحَهُ ابْنَةَ أَخِيْهِ فاطِمَةَ بنتَ الوَلِيد بنِ عُتْبَةَ بن رَبِيعَةَ، وَهِيَ يَوْمَئذٍ مِن المُهاجِراتِ الأُوَلِ، وَهِيَ يَوْمَئِذٍ من أَفْضَلِ أيامَى قُرَيْش.

فَلَمَّا أَنْزَلَ الله جَلَّ وَعَزَّ فِي زَيْدِ بن حارِثَةَ ما أَنْزَلَ فقال: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ﴾[2]، رَدَّ كُلَّ واحِدٍ مِن أُولئِكَ مَن تَبَنَّى إلى أَبيهِ، فَإِن لَم يَعْلَمْ أَباهُ رُدَّ إلى المَوالِي.

فَجاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ - وهيَ امْرَأَةُ أَبي حُذَيْفَةَ، وَهِيَ مِن بَنِي عامِرِ بن لُؤَيٍّ - إلى رسولِ الله ﷺ، فَقالَتْ: «يا رسولَ الله، كُنّا نَرى سالِماً وَلَداً، وَكانَ يَدْخُلُ عَلَيَّ وَأنا فُضُلٌ[3]، وَلَيْسَ لَنا إلا بَيْتٍ واحِدٍ، فَماذا تَرَى فِي شَأْنِه؟».

فَقالَ رَسولُ الله ﷺ - فِيما بَلَغنا - : {أَرْضِعِيْهِ خَمْسَ رَضَعاتٍ، فَيَحْرُمُ بِلَبَنِها}. فَفَعَلَتْ، فَكانَتْ تَراهُ ابْناً من الرَّضاعة.

فَأَخَذَتْ بِذَلِكَ عائِشَةُ فِيمَن كانتْ تُحِبُّ أَن يَدْخُلَ عَلَيها مِن الرِّجالِ، فَكانَتْ تَأْمُرُ أُخْتَها أُمَّ كُلْثوم وبَناتِ أَخِيها يُرْضِعْنَ لَها مَن أَحَبَّتْ من الرِّجالِ والنِّساء.

وَأَبى سائرُ أَزْواجِ النَّبي ﷺ أَن يَدْخُلَ عَلَيْهِنَّ بِتِلْكَ الرَّضاعةِ أَحَدٌ مِن النَّاسِ، وَقُلْنَ:

---

(1) الأم [6/ 77 - 80].

(2) سورة الأحزاب آية 5.

(3) أي: وليس علي سوى ثياب البيت.

«مَا نَرى الذيْ أَمَرَ بِه رَسولُ الله ﷺ سَهْلَةَ بِنْتَ سُهَيْلٍ إلا رُخْصَةً فِي سالِمٍ وَحْدَهُ مِن رَسولِ الله ﷺ، لا يَدْخُلُ عَلَيْنا بِهَذِهِ الرَّضاعَةِ أَحَدٌ».

فَعَلى هذا مِن الخَبَرِ كانَ أَزْواجُ النَّبي ﷺ فِي رَضاعَةِ الكَبير.

قال الشافعي: وَهَذا - والله تعالى أَعْلَم - في سالِم مَولى أَبي حُذَيْفَةَ خاصَّةً.

قال الشافعي: فَإن قالَ قائلٌ: ما دَلَّ على ما وَصَفْتَ؟

قال الشافعي: فَذَكَرْتُ حَديثَ سالِم - الذي يُقال له: مولى أَبي حُذَيْفَةَ - عَن أُمِّ سَلَمَةَ عن النَّبي ﷺ: {أَنَّهُ أَمَرَ امْرَأَةَ أَبي حُذَيْفَةَ أَن تُرْضِعَهَ خَمْسَ رَضَعاتٍ يَحْرُمُ بِهِنَّ}.

وقالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ في الحَديث: «وَكان ذَلِكَ فِي سالِم خاصَّةً».

وَإِن كانَ هذا لِسالِم خاصَّةً فَالخاصُّ لا يَكونُ إلا مُخْرَجاً مِن حُكْمِ العامِّ.

قال الشافعي: وَإِذاً كانَ مُخْرَجاً مِن حُكْمِ العامِّ فالخاصُّ غَيْرُ العامِّ، ولا يَجوزُ في العامِّ إلا أَن يَكونَ رَضاعُ الكَبيرِ لا يُحَرِّمُ، ولا بُدَّ إذا اخْتَلَفَ الرَّضاعُ في الصَّغيرِ والكَبيرِ مِن طَلَبِ الدَّلالَةِ عَلى الوَقْتِ الذي إذا صارَ إِلَيْهِ المُرْضَعُ فَأُرْضِعَ لَم يَحْرُمْ.

قال: والدَّلالَةُ على الفَرْقِ بَينَ الصَّغيرِ والكَبيرِ مَوْجُودَةٌ في كِتاب الله ﷻ، قالَ الله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾[1].

فَجَعَلَ الله ﷻ تَمامَ الرَّضاعِ حَوْلَيْن كامِلَيْن.

وقال: ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾[2]، يَعْني - والله تعالى أَعْلَمُ - قَبْلَ الحَوْلَيْن، فَدَلَّ عَلى أَنَّ إِرْخاصَهُ جَلَّ وَعَزَّ فِي فِصالِ الحَوْلَين عَلى أَنَّ ذَلِكَ إِنَّما يَكُونُ بِاجْتِماعِهِما عَلى فِصالِه قَبْلَ الحَوْلَيْن، وذلك لا يَكونُ - والله تَعالى أَعْلَمُ - إلا بالنَّظَرِ لِلمَوْلُودِ مِن والِدَيْه، أَن يَكُونا يَرَيانِ أَنَّ فِصالَه قَبْلَ الحَوْلَيْنِ خَيْرٌ لَهُ مِن إِتْمامِ الرَّضاعِ لَهُ؛ لِعِلَّةٍ تَكونُ بِهِ، أَو بِمُرْضِعَتِهِ وَأَنَّه لا يَقْبَلُ رَضاعَ غَيْرِها، أَو ما أَشْبَهَ هذا).

(1) سورة البقرة آية 233.

(2) سورة البقرة آية 233.

ولم يَزِدْ زكريا أوزون في الكلام حول هذا النَّص على قوله[1]: (**وهنا أقول: بدون تعليق!!**).

وإذا لم يكن لدى زكريا ما يعلّق به على هذا النص فنحن لدينا من ذلك الكثير، فنقول:

عـدَّد تعالى النساء اللاتي يحرم على الرجل الـزواج من إحـداهُـنَّ فقال: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ ... ﴾[2]، وذكـر ﷻ منهنَّ ﴿ ...وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ ... ﴾[3].

وإذ قد أثبت تعالى للرضاعة هذا الأثر الكبير بحيث جعل المُرْضِعَةَ أماً للرضيع، وابنتها أختاً له يحرم عليه نكاحها، فليس غريباً أن يقف فقهاء الإسلام - والشافعي منهم - طويلاً حول مسائل الرضاع وأحكامه، ويحاولون تحديد عدد الرضعات التي تشترط في الرضاع المُحَرِّم، ويبحثون في الأدلة عن الآثار المترتبة عليه.

وكان من أهم المسائل التي توقف الشافعي وغيره من فقهاء الإسلام حولها مسألة السنّ التي إذا رضع الطفل فيها كان ابناً للمُرْضِعَةِ، وترتبت على ذلك الرضاع أحكام الرضاع المُحَرِّم.

وأثناء بحث الشافعي لهذه المسألة وقف على حديثٍ - ولْنَفْتَرِضْ جدلاً أنَّه حديث موضوع في الحقيقة وواقع الأمر - يحكي حادثةً خاصةً أمر فيها النبي ﷺ امرأةً بإرضاع رجلٍ كبير، وحكم بعد رضاعه منها بأنَّه ابنها من الرضاعة وبأنَّها أمه منها.

وقد كان هذا الحكم النبوي بسبب دواعٍ نفسية وإنسانية جعلت هذه المرأة لا تراه إلا ابناً لها، وهو لا يراها إلا أماً له - فهي التي ربته من صغره - وجعلت التفريق بينهما

---

(1) جناية الشافعي [ص145].

(2) سورة النساء آية 23.

(3) سورة النساء آية 23.

بعد أن شرع الله الحجاب كالتفريق بين الأم وابنها.

وهنا نعود إلى حديثنا متسائلين هل يوجد مانع يمنع الشافعي من الوقوف عند هذا الحديث والبحث في الحكم الذي يدل عليه؟! أم يزعم زكريا أنَّ هذا الحديث قد اشتمل على مستحيلٍ عقليّ وبذلك يكون باطلاً من أصله؟! إن كان يزعم أنَّ تأثير رضاع الكبير في الحرمة مستحيلٌ عقليٌّ لا يتأتّى بوجهٍ، فَلْيَأْتِ بدليله على استحالة ذلك حتى ننظر فيه.

ومع أنَّنا نقول بأنَّ القول بتأثير رضاع الكبير في الحُرمة أصبح قولاً شاذاً، وأنَّ الفتوى في المذاهب الأربعة السُّنّية على اشتراط كون الرضاع في الحولين؛ إلا أنَّنا لا نمنع أحداً من بحث المسألة، والكتابة فيها، والنظر في أدلتها.

ولا أدري من الأحق بأن يُنْكَر عليه:

هل هو الشافعي الذي يجلس في درسه أو بيته ويبحث في مسألة ورد بها حديث، ثم يكتب نتيجة بحثه في بضع صفحات، أو دول الغرب التي تنفق مليارات الدولارات على أبحاث لا تهم المواطن العادي، بينما يموت الملايين من الناس جوعاً ولا أحد يشعر بهم[1]؟

طبعاً - في نظر أوزون - الشافعي هو الأحق بالإنكار؛ لأنّه ليس من الدول الغربية التي يرى فيها زكريا مصدر كل خير ومنبع كل بركة.

ولينتبه القارئ الكريم إلى أنَّنا نشجع البحث العلمي كيفما كان، وندعو إلى إنفاق الأموال في سبيله، ولا نحجر على أحد أن يبحث أيَّ مسألة يرى أهميتها مهما كانت، وأنَّ كلامنا الأخير لم يأت إلا لمجاراة زكريا في أسلوبه وطريقة بحثه .

وأخيراً

لو كان زكريا أوزون أهلاً لفهم كلام الشافعي لرأى فيه فائدتين:

(1) هذا من باب المقارنة وإلزام الخصم؛ وإلا فنحن لا نرى أنَّ ما يفعله الغرب خطأ؛ بل البحث العلمي في نظرنا من أهم أسباب التقدم الحضاري.

الأولى: أنَّ من منهج الشافعي عرض الأحاديث النبوية على القرآن الكريم، والتوقف في دلالة حديث الآحاد إذا تبين مخالفته لآيةٍ قرآنية.

فلما رأى الشافعي مخالفة هذه الواقعة التي في الحديث للقواعد، عرض دلالته على قول الله ﷻ: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾[1]، فرأى التعارض بين الآية والحديث من حيث إنَّ الآية تدل على أنَّ الرضاع إنَّما يكون في الحولين، والحديث يحكم بتأثير الرضاع بعد الحولين.

ولأجل هذا التعارض اعتبر أنَّ الحديث واقعة خاصة بسالم مولى أبي حذيفة لا يفتى بها لغيره.

الفائدة الثانية: رأينا في النص الذي نقلناه من كلام الشافعي أنَّه خالف السيدة عائشة في رأيها تعميم دلالة هذا الحديث على غير سالم مولى أبي حذيفة.

وهذا بحَقٍّ دليلٌ واقعيٌّ على أنَّ الشافعي لا يتهيب مخالفة بعض الصحابة فيما لم يجمعوا عليه، أو ينتشر بينهم ولا يعرف له مخالف، وأنَّ (**الأهمية التي أعطاها الإمام الشافعي لأقوالهم وأفعالهم وآرائهم**)[2]، لا تعني أبداً أنَّه (**اعتمدها كدليل في أحكام فقهه**)، كما يدعي زكريا[3].

وقد ألقينا بعض الضوء على موقف الإمام الشافعي من أقوال الصحابة في الفصل الأخير من الباب الأول[4] بما يغني عن إعادته هنا.

(1) سورة البقرة آية 233.
(2) جناية الشافعي [ص116].
(3) المصدر السابق [ص116].
(4) انظر: [ص238-244] من كتابنا هذا.

وختاماً... من البداية كانت النهاية

في أول صفحة من مقدمة كتاب جناية الشافعي[1] يقول زكريا أوزون: (وحرصاً على الأمانة العلمية والوجدانية التي رافقتني وسترافقني في كل كتاباتي...).

وأنا لا أتهم أحداً في أمانته العلمية؛ لكنِّي سأطرح أسئلة وأترك الحكم على مصداقية كلام زكريا للقارئ.

هل من ترافقه الأمانة العلمية في كتاباته يقصر نظره على آيةٍ واحدةٍ من آيات قصة ذبح سيدنا إبراهيم لابنه متجاهلاً بقية الآيات[2]؟!

هل من ترافقه الأمانة العلمية في كتاباته يكذب على الإمام الشافعي كذباً صريحاً، موهماً أنَّه لم يذكر دليلاً واحداً على أنَّ المقصود بالحكمة السنة النبوية، مع استدلال الشافعي بأكثر من خمس آيات على ذلك[3]؟!

هل من ترافقه الأمانة العلمية في كتاباته يتهم الشافعيَّ بأنَّه لم يذكر نصاً من الكتاب والسنة على عدم وجوب الجمعة على المرأة ولا يكلف نفسه الرجوع لصفحتين فقط ليرى استدلال الشافعي بحديث صريح في ذلك أول الباب[4]؟!

هل من ترافقه الأمانة العلمية في كتاباته يحذف من كلام الشافعي عمداً ما يدل على المقصود، فيتغير المعنى بذلك تغيراً كاملاً، ثم يلزم الشافعيَّ بتعريفٍ لكلمة «الناس» وأنَه خالف تعريفه في عدد من المواضع[5]؟!

هل من ترافقه الأمانة العلمية في كتاباته يوهم أنَّ الشافعي أتى باشتراط الصغار من

---

(1) [ص11].

(2) انظر: [ص158-161] من كتابنا هذا.

(3) انظر: [ص153-157] من كتابنا هذا.

(4) انظر: [ص287-288] من كتابنا هذا.

(5) انظر: [ص329-332] من كتابنا هذا.

عند نفسه مع أنَّ اشتراطه نص آيةٍ صريحةٍ في كتاب الله تعالى[1]؟!

هذه الأسئلة - وفي ذهني غيرها - تلقي الضوء على مقدار الموضوعية والتجرد والإنصاف في مؤلفات زكريا أوزون أو في كتابه جناية الشافعي على الأقل.

(1) انظر: [ص339-340] من كتابنا هذا.

الخاتمة

أجد من المهم جداً في نهاية هذه الحوارات النقدية مع زكريا أوزون التذكير بأنَّنا ليس لدينا أيُّ غضاضةٍ في نقد التراث، وأنَّنا لا نزعم عصمة جميع التراث وتعاليه عن النقد.

إلا أنَّ نقد التراث الإسلامي مركبٌ صَعْبٌ لا يمتطيه إلا من امتلك أدوات خاصة يتأهل من خلالها لهذا العمل الخطير. ومن أهم تلك الأدوات: الأمانة العلمية، والقدرة على فهم التراث، والمنهجية العلمية الواضحة.

وقد استعرضنا في كتابنا هذا نموذجاً ممن يتصدى لنقد التراث الإسلامي من خلال نقده لأحد كبار رموز هذا التراث وهو الإمام الشافعي رضي الله عنه.

والذي وصلنا له في نهاية هذه الجولة النقدية أنَّ هذا الناقد - زكريا أوزون - لديه فَقْرٌ مُدْقعٌ من الأدوات الثلاث التي أشرنا إليها.

أما الأمانة العلمية فدونك الصفحات التي تسبق هذه الخاتمة لتَطَّلعَ على مقدار تخلقه بها.

وأما القدرة على فهم التراث فحسبك بشخص لا يفرق بين النسخ والتخصيص[1]، ويجهل معنى التقوى في القرآن[2]، ويظنّ أنَّ كل اختلاف فهو اختلاف تضاد يوجب طرح المُخْتَلَفِ فيه وإلغائه بالكلية[3].

وأما المنهجية العلمية الواضحة فصاحب كتاب «جناية الشافعي» لا يملك منها مثقال ذرة؛ فكم له من تناقضات نبهنا في كتابنا هذا على عدد منها[4]؛ ولكم استدل

(1) انظر: [ص394-397] من كتابنا هذا.
(2) انظر: [ص348] من كتابنا هذا.
(3) انظر على سبيل المثال: [ص171] من كتابنا هذا.
(4) انظر على سبيل المثال: [ص194] من كتابنا هذا.

على رأيه بما لا يرى حجيته[1].

نخلص من خاتمتنا هذه - وبعد نظرات عميقة رآها القارئ في كتابنا هذا - إلى أنَّ كتاب «جناية الشافعي» لزكريا أوزون أنموذج بارز من نماذج كتب هذا المؤلف التي وُصِفَت بأنَّها (تكتظ بركامٍ كبيرٍ من النقد غير المنصف، وسوء الفهم، وغياب الموضوعية، والجهل ببدهيات العلوم الشرعية، ومحاولة الهدم الجائرة لِعلومٍ إسلاميةٍ وعربيةٍ أساسيةٍ - كالفقه والحديث والأصول والنحو - من خلال استهدافِ روادها الأوائل بالطعن والتجريح)[2].

وليكن آخر ما نختم به كتابنا قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَـٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾[3].

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(1) انظر على سبيل المثال: [ص317 - 318] من كتابنا هذا.
(2) موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي [ص66].
(3) سورة البقرة آية 13.

قائمة مراجع الكتاب

* الاستدلال الشرعي الفاسد تاريخه ومنهجه وقضاياه. د.محمد هشام إغبالو. مكتبة آفاق للنشر الكويت. الطبعة الأولى 1437هـ.
* اختلاف الحديث. للإمام الشافعي. مطبوع في المجلد العاشر من الأم = الأم.
* اختلاف علي وابن مسعود. للإمام الشافعي. مطبوع في المجلد الثامن من الأم = الأم.
* اختلاف مالك والشافعي. للإمام الشافعي. مطبوع في المجلد الثامن من الأم = الأم.
* الأم. للإمام محمد بن إدريس الشافعي. تحقيق وتخريج: الدكتور رفعت فوزي عبدالمطلب. دار الوفاء مصر. الطبعة الأولى 1422هـ.
* أحكام القرآن للإمام الشافعي. جمع الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. كتب هوامشه العلامة عبدالغني عبدالخالق. عرّف بالكتاب وكتب مقدمته العلامة محمد زاهد الكوثري. دار الكتب العلمية بيروت 1421هـ.
* أصول البزدوي المسمى: {كنز الوصول إلى معرفة الأصول}. لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي الحنفي. ومعه: تخريج أحاديث أصول البزدوي للعلامة قاسم بن قطلوبغا الحنفي. تحقيق: أ.د.سائد بكداش. دار البشائر الإسلامية بيروت لبنان الطبعة الأولى 1436هـ.
* أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد. للدكتور ناصر بن عبدالله القفاري. دار الرضا الطبعة الخامسة 1439هـ.
* إبطال الاستحسان. للإمام الشافعي. مطبوع في المجلد التاسع من الأم = الأم.

* الإحكام في أصول الأحكام. تأليف: الإمام سيف الدين علي بن محمد الآمدي، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي. دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى 1424هـ.
* الإتقان في علوم القرآن. للإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي. تحقيق: مركز الدراسات القرآنية. من مطبوعات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
* إعراب القراءات الشواذ. لأبي البقاء العُكْبُري. دراسة وتحقيق محمد السيد أحمد عزوز. دار عالم الكتب بيروت. الطبعة الأولى 1417هـ.
* البحر المحيط في أصول الفقه. للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي. قام بتحريره د.عمر سليمان الأشقر وآخرون. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت.
* بنية العقل العربي. د.محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. الطبعة الحادية عشرة 2013م.
* بيضة الديك. نقد لغوي لكتاب «الكتاب والقرآن» لمحمد شحرور. تأليف: يوسف الصيداوي. المطبعة التعاونية.
* تقريب النشر في القراءات العشر. للحافظ المقرئ أبي الخير ابن الجزري. دراسة وتحقيق: د.عادل إبراهيم محمد رفاعي. من مطبوعات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 1433هـ.
* تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. تأليف مصطفى عبدالرازق. تقديم: محمد حلمي عبدالوهاب. دار الكتاب المصري القاهرة. ودار الكتاب اللبناني بيروت. 2011م.
* جامع بيان العلم وفضله. للإمام الحافظ أبوعمر يوسف بن عبدالبر القرطبي. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. دار ابن الجوزي الدمام المملكة العربية السعودية. الطبعة التاسعة 1432هـ.

* جامع البيان عن تأويل آي القرآن. للإمام المجتهد أبي جعفر محمد بن جرير الطبري. تحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان القاهرة. الطبعة الأولى1422هـ

* الدر المنثور في التفسير بالمأثور. للإمام الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي. تحقيق: د.عبدالله بن المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان القاهرة. الطبعة الأولى1424هـ.

* الرسالة. للإمام الشافعي. وهو المجلد الأول من كتاب الأم = الأم.

* روضة الطالبين، وعمدة المفتين. للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي. حقق نصوصه وعلق عليه وصنع فهارسه العامة: عبده علي كوكش. دار الفيحاء دمشق الطبعة الأولى 1433هـ..

* * سنن أبي داود. للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني. راجعه محمد محيي الدين عبدالحميد. دار إحياء التراث العربي. بيروت - لبنان.

* سنن ابن ماجه. للإمام الحافظ محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، مع حاشية السندي، ومصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصيري. تحقيق: خليل مأمون شيحا. دار المعرفة بيروت لبنان الطبعة الثالثة 1420هـ.

* سير أعلام النبلاء. للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت. الطبعة الحادية عشرة 1422هـ.

* السيرة النبوية. للإمام أبي محمد عبدالملك بن هشام الحميري. تحقيق: مصطفى السقا وآخرون. طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر. عام 1430هـ.

* الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه. تأليف: محمد أبوزهرة. دار الفكر العربي القاهرة 1966م.
* صحيح البخاري. المسمى: {الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه}. للإمام محمد بن إسماعيل البخاري. اعتنى به: زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة - مصورة على الطبعة السلطانية - الطبعة الأولى 1422هـ
* صحيح مسلم. المسمى: {المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ}. للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري. اعتنى به: زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة بيروت - مصورة على الطبعة التركية - الطبعة الأولى1433هـ.
* فتح الباري شرح صحيح البخاري. للإمام الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون. دار الرسالة العالمية بيروت لبنان. الطبعة الأولى 1434هـ.
* فقه اللغة. تأليف: د.حاتم بن صالح الضامن. مكتبة الصحابة. الشارقة. الطبعة الأولى 1428هـ.
* قراءة في تاريخ الفقه الإمامي وتطوره. رامز رزق. دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى2013هـ.
* قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة. للإمام جلال الدين السيوطي. تحقيق: خليل محيي الدين الميس. المكتب الإسلامي بيروت. الطبعة الأولى 1408هـ.
* ما بين الإمامين مالك والشافعي. دراسة في موقف التلميذ والشيخ وفي أهم الفروق بينهما. الأستاذ الدكتور النَّاجي لمين. دار الكلمة للنشر والتوزيع القاهرة الطبعة الأولى 1435هـ 2014م.

* المجموع شرح المهذب. للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف المري النووي. تحقيق: محمد نجيب المطيعي. دار عالم الكتب الرياض، الطبعة الثانية 1427هـ.
* المرأة بين طغيان النِّظام الغربي ولطائف التشريع الرباني. للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر المعاصر دمشق الطبعة الخامسة عشرة 1437ه.
* المستصفى من علم الأصول. لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي. تحقيق: د.محمد بن سليمان الأشقر. مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى 1417ه
* مسند الإمام أحمد. للإمام المبجل أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة ناشرون. الطبعة الأولى 1416هـ.
* المصاحف المنسوبة للصحابة والرد على الشبهات المثارة حولها عرض ودراسة. تأليف: محمد عبدالرحمن الطاسان. دار التدمرية الرياض. الطبعة الأولى 1433هـ.
* كتاب المصاحف. للحافظ أبي بكر عبدالله بن الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق الدكتور آرثر جفري. الطبعة الأولى 1355هـ.
* مناقب الشافعي. للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. تحقيق: السيد أحمد صقر. دار التراث القاهرة. الطبعة الأولى 1390هـ.
* المناهج الفقهية المعاصرة عرض وتحليل. للدكتور عبدالإله بن حسين العرفج. مكتبة آفاق الكويت الطبعة الأولى 1436ه.
* منهج النقد في علوم الحديث. بقلم الدكتور نور الدين عتر. دار الفكر دمشق. الطبعة الثالثة 1413هـ.
* موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد. د.أحمد قوشتي عبدالرحيم. مركز التأصيل للدراسات والبحوث جدة. الطبعة الأولى 1437هـ.

* نهاية المطلب في درايـة المذهب. لإمـام الحرمين الجويني. تحقيق: أ.د.عبدالعظيم الديب. دار المنهاج للنشر والتوزيع. الطبعة الثانية 1430هـ. طبعة على نفقة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر.

* هذه مشكلاتهم. للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر المعاصر دمشق الطبعة الحادية عشرة 1432هـ.

فهرس موضوعات الكتاب